صدر الدين محمد الشيرازي

مجموعة الرسائل الفلسفية

المجلد الرابع

الحكمة العرشية، المسائل القدسية، المشاعر

منشورات الجمل

صدر الدين محمد الشيرازي
ملا صدرا

مجموعة الرسائل الفلسفية

المجلد الرابع

الحكمة العرشية، المسائل القدسية، المشاعر

ترجمة المقدمات: غسان حمدان

منشورات الجمل

صدر الدين محمد الشيرازي ملا صدرا، مجموعة الرسائل الفلسفية/ المجلد الرابع،
ترجمة المقدمات: غسان حمدان، الطبعة الأولى

تلفون وفاكس: ٣٥٣٣٠٤ ١ ٠٠٩٦١
ص.ب: ١١٣/٥٤٣٨ ـ بيروت ـ لبنان

Postfach 1127. 71687 Freiberg a. N. - Germany
WebSite: www.al-kamel.de
E-Mail: alkamel.verlag@gmail.com

الحكمة الشرعية

تحقيق وتقديم

الدكتور أصغر داد به

مقدّمة على الحكمة العرشية

مظهر فلسفة صدر المتألهين الكلامية

ومثل المسائل الفكرية ـ الفلسفية الناتجة عن التطورات الاجتماعية، نشأت الفلسفة في العالم الإسلامي بالنقاشات الكلامية، إذ بدأت مباحث «حكم مرتكب الكبائر» أولاً ومن ثم مسألة «الجبر والقدر» وبعدها قضية «الجبر والتفويض»، وذلك بعد سلسلة أحداث في المجتمع الإسلامي في تلك الفترة، واستمرت لوقت طويل. في البداية تشكل التيار الكلامي للمعتزلة الذين كانوا يبحثون عن مكانة ومنزلة لمرتكبي الكبائر وبعدها ظهرت نظرية «منزلةٌ بين المنزلتين» في باب حكم مرتكبي الكبائر، بواسطة واصل بن عطاء المخزومي (٨٠ ـ ١٣١ هـ.ق) ـ أحد مؤسّسي الحركة المعتزلية ـ ومن ثم وبعد سلسلة من الأحداث السياسية ـ الاجتماعية وظهور نظريات كلامية مختلفة وتقابل وجهات النظر وتعارضها إزاء الأخرى طوال العصر العباسي وخاصةً في عصور المأمون (الخلافة ١٩٨ ـ ٢١٨ هـ.ق) والمعتصم (الخلافة ٢١٨ ـ ٢٢٧ هـ.ق) والمتوكل (الخلافة ٢٣٢ ـ ٢٤٧ هـ.ق) تشكلّت المدرسة الكلامية المعروفة بـــ «الأشاعرة» أيضاً. وفي عام ٣٠٠ للهجرة صعد أبو الحسن الأشعري (٢٦٠ ـ ٣٣٠ ق) منبر جامع الكوفة وأعلن بيان مدرسة الأشاعرة المبنية على تعارض عقلانية المعتزلين والداعية إلى التمسك بالسنّة والتقليد والتأكيد على النقل في مقابل العقل.

أدخل المنبع العقلي ـ الفلسفي للمعتزلة الأفكارَ والآراء الفلسفية في العالم الإسلامي، ومهّد الطريق لحركة ترجمة الأعمال الفلسفية الإغريقية، التي بدأت في النصف الثاني من القرن الثاني للهجرة. وفي تاريخ الفكر الإسلامي يعتبر النصف الثاني من القرن الثاني حتى النصف الثاني من القرن الرابع للهجرة هو

عصر الترجمة. ومع أنّ عداء الأشاعرة للحركات العقلية ـ الفلسفية، وخاصةً جهود الغزالي (وفاة ٥٠٥ هـ.ق) ضد الفلسفة أضرَّ كثيراً بالحركة الفلسفية ولكن مع ظهور الإمام فخر الدين الرازي (وفاة ٦٠٦ هـ.ق) في عالم السنّة وكذلك ظهور الخواجة نصير الدين الطوسي (٥٩٧ ـ ٦٧٢) في عالم الشيعة، عادت المياه إلى مجاري الفلسفة مجدداً ليستمر الفكر الفلسفي ـ على الأقل في إيران الإسلامية التي كانت تُعد أرضاً خصبة لتقبّل الفلسفة. وعلينا ألا ننسى أن مصدر المباحث الكلامية الوليدة في العصر الأموي ومن ثم في العصر العباسي كان وليد الحكمة والفكر الإيرانيين، لأنّه قبل وقت طويل من بدء عصر ترجمة الأعمال الإغريقية إلى السريانية ومن ثم العربية وقعت حادثة «اِعتزَل عنّا»[١] (حوالي سنة ١٣٠ هـ. ق)، وتأسست بذلك مدرسة المعتزلة[٢].

وتزامن ظهور أول فيلسوف مسلم أي أبي يوسف يعقوب بن إسحاق الكندي (حوالي ١٨٥ ـ ٢٥٢ هـ.ق.) مع ذروة الثورة الكلامية للمعتزلة. وكان الكندي من مؤيدي الثورة الفكرية ـ الفلسفية للمعتزلة وهذا يعني أن فلسفة أول فيلسوف مسلم نشأت من الثورة الكلامية. وقد وُلد الكندي في الكوفة، المدينة الحديثة التي بُنيت مع مدينتين أخريين جديدتين وهما البصرة وبغداد ـ المركزان الثقافيان للعالم الإسلامي في ذلك الوقت ـ في جوار التيسفون. وهذا يعني أن الفيلسوف

---

(١) والسبب فيه أنه دخل رجل على الحسن البصري فقال يا امام الدين لقد ظهرت في زماننا جماعة يكفرون أصحاب الكبائر والكبيرة عندهم كفر يخرج به عن الملة وهم وعيدية الخوارج وجماعة يرجئون اصحاب الكبائر والكبيرة عندهم لا تضر مع الإيمان بل العمل على ملهبهم ليس ركنا من الإيمان ولا يضر مع الإيمان معصية كما لا ينفع مع الكفر طاعة وهم مرجئة الأمة فكيف تحكم لنا في ذلك اعتقاداً. فتفكر الحسن في ذلك وقبل أن يجيب قال واصل بن عطاء أنا لا اقول إن صاحب الكبيرة مؤمن مطلقاً ولا كافر مطلقاً بل هو في منزلة بين المنزلتين لا مؤمن ولا كافر. ثم قام واعتزل إلى اسطوانة من اسطوانات المسجد يقرر ما أجاب على جماعة من أصحاب الحسن؛ فقال الحسن: اعتزل عنا واصل فسمى هو واصحابه معتزله.

(٢) لقد بحث مؤلف هذه المقدّمة حول هذا الأمر في مقال «الكلام والفرق في إيران». المنشور ضمن مقالة إيران في المجلّد العاشر من الموسوعة الكبرى الاسلامية (دائرة المعارف بزرگ اسلامي).

العربي نشأ في محيط إيراني ومع الشعب الفارسي وتشرّب من الثقافة الإيرانية المتأسلمة، حتى وصل إلى مكانة سامية في الفكر والفلسفة وفي جوٍّ مذهبي[١].

ولهذا لم ير الكندي أي تعارض بين الدين والفلسفة حيث اعتبرهما «العلم إلى الحقيقة»، وكان يعتقد أنّ الخلافات الظاهرية لبعض الآيات القرآنية مع الآراء الفلسفية يمكن حلّها عن طريق التأويل[٢]. وحتى التأويل هو ظاهرة إيرانية ووليدة ثقافتها ويجب البحث عن جذورها في تأويل العلماء والمفكرين في العصر الساساني وفي حكاية تأويل الأفستا وظهور «زند» و«پازند»[٣]، وعلى هذا الأساس ألقى الكندي الضوء على أكبر مشكلة موجودة في مواجهة فلاسفة العالم الإسلامي؛ وهي مسألة أو لغز «المصالحة بين العقل والنقل» أو مزج الدين بالفلسفة، والاستنتاج بهذا المعنى: «ما حكم به العقل حكم به الشرع»[٤].

ومع أنّه اقترح الطريق الوحيد الممكن برأيه ـ أي طريق التأويل ـ لكن استخدام هذا الطريق وتقبله لم يكن أمراً يسيراً عند التيارات الفكرية الإسلامية المختلفة؛ ولو كان الأمر سهلاً ما كان الأمر مقبولاً لما كان الغزالي يكتب بعد قرنين ونصف من إعلان هذا الحّل كتابه «تهافت الفلاسفة» وما كان ليتمَّ تكفير الفلاسفة في المسائل الفلسفية ـ الفكرية ـ الدينية الثلاث المهمة، أي قدم العالم، وعلم الله، والمعاد الجسماني، ولمّا عدّوا من أصحاب البُدع في سبع عشرة مسألة[٥]. ومع أن الفارابي (٢٦٠ ـ ٣٣٩ هـ.ق) وابن سينا (٣٧٠ ـ ٤٢٨ هـ.ق) وهما من كبار فلاسفة العالم الإسلامي حاولا بكل ذكائهما وعلمهما من

---

(١) تم بحث هذا الأمر في مقالة «كلام وفرق...».

(٢) الكندي، أبو يعقوب، رسائل الكندي الفلسفية بتصحيح محمد محمود الخضري، القاهرة، ١٣٦٩ هـ.ق/ ١٩٥٠ م، ص ٥٢-٥٨.

(٣) داد به، أصغر، مقالة «الباطنية» دايرة المعارف بزرگ اسلامي [الموسوعة الإسلامية الكبرى]، طهران، ١٣٨١، المجلّد الحادي عشر.

(٤) لقد أدخل الحكماء المتأخرين هذا الشعار من علم الأصول إلى الفلسفة.

(٥) انظر كتاب تهافت الفلاسفة، قدم له والحواشي لمحمد الغزالي: الدكتور صلاح الدين الهواري، صيدا، بيروت، لبنان، المكتبة العصرية، ٢٠٠٨ م/ ١٤٢٩ هـ.ق، فهرست المحتويات: ٢٣٧ ـ ٢٤٠.

أجل التأويل والمزج إلّا أنهما لم يصلا إلى الحل المطلوب ولم ينجحا بشكلٍ كامل؛ وعلى سبيل المثال، تقبّل ابن سينا كلام النبي الأمين وهو كلام الوحي الإلهي في باب المعاد الجسماني الذي لم يكن قابلاً للإثبات في نظامه الفكري ـ الفلسفي[1]. ومن الواضح أن هذا التقبّل يعارض الإثبات العقلي ـ الفلسفي للمسألة ويظهر أن مفتاح حل لغز «مزج العقل بالنقل» و«المصالحة بين الدين والفلسفة» ما هو إلّا مفتاح التأويل؛ ولكن من أجل فتح هذا القفل بهذا المفتاح يتطلب الأمر الوقت والجهود العقلية والفكرية لتمهيد أرضية لهذا المزج عن طريق التأويل. ويبدو أن تمهيد هذه الأرضية كان بحاجة إلى وقتٍ يقدر بحوالي ٨ قرون أي من عهد الكندي ـ أواخر القرن الثاني حتى أواسط القرن الثالث ـ إلى عصر صدر المتألّهين ـ القرن الحادي عشر ـ حتى ينتهي الخصام والصراع الظاهري بعد مرور سلسلة تحولات سياسية واجتماعية وفكرية ـ فلسفية، إلى سلام وهدنة حقيقية.

ويبدو أنّه يجب البحث عن نتاج مجموعة التحولات في ظل ثلاثة تطورات للفكر والفلسفة؛ والتطورات الثلاثة هي في الحقيقة ثلاث إحالات إلى ثلاثة وجوه من الشمولية الإيرانية ذات الطابع الإسلامي:

١) تقبّل التأويل: التأويل في اللغة يعني الإعادة، وفي اصطلاح العلوم الإسلامية يعني إعادة المعنى الظاهري بالمعنى المحتمل الباطني؛ مثل إعادة معنى «الحي» و«الميت» في الآية ﴿يُخْرِجُ ٱلْحَيَّ مِنَ ٱلْمَيِّتِ﴾[2] إلى «المؤمن» و«الكافر»[3]. ومن منظر التأويل، للنصوص الدينية والحكمية المختلفة معانٍ أبعد من المعاني الظاهرية، معانٍ لم نحصل عليها في المواجهة الأولى ونصل إليها عن طريق التأمل. والتأويل هو ظاهرة لها معنى في المجتمعات الحضارية

(١) ابن سينا، إلهيات الشفاء، أوفسيت طبعة حجرية، قم، انتشارات بيدار، بيتا، ص ٥٤٤ (مبحث المعاد).

(٢) سورة الأنبياء (٢١)، الآية ٩٥.

(٣) الجرجاني، مير سيد شريف، التعريفات، مصر، طبعة حجرية، ١٣٠٦ هـ.ق، ص ٢٢.

الراقية، لأن الحركة باتجاه الباطل ورؤية أمور تعجّل «عين السر» عن ملاحظتها لا تكون ممكنة إلّا عن طريق ناس مثقفين نشأوا في جو مثقف وحضاري. وكان الشعب الإيراني المثقف في العصر الساساني وصلوا إلى هذه المكانة حيث كانوا يتكلمون عن تأويل الأفستا وخلقوا أعمالاً كـ«زند» و«پازند» لتأويل الأفستا وفك المعاني الباطنية لنصوصه. ويقول الهجويري إن «الزند هو التأويل» حيث كتب:

... الزندقة كلمة فارسية معرّبة، حيث تُعد الزند باللغة الفارسية التأويل، ولهذا السبب ومن أجل تفسير كتابهم (= الأفستا) يطلقون عليه زند وپازند[1].

وبعد دخول الإيرانيين في الدين الإسلامي، دخلت وجهات نظرهم التأويلية والباطنية إلى العالم الإسلامي، وهكذا بدأت المحاولات من أجل العودة إلى أحد جوانب الحكمة الإيرانية. وفي مجال العلوم تجلّت الأفكار الباطنية بهيئة «التعّقل المعتزلي» و«الظاهرية» في قالب «التقليدية الأشعرية». وهذه المواجهة التي كانت منذ بدايتها سياسية، ظهر غطاؤها السياسي بشكل كامل وجلي في العصر العباسي، وأصبحت أداة التصفيات السياسية بذريعة الحفاظ على العقيدة والدفاع عن الدين. ويعد قتل ابن المقفع (المقتول عام ١٤٢ أو ١٤٣ أو ١٤٥ هـ.ق) في عصر المنصور ـ ثاني خلفاء العباسيين ـ (الخلافة ١٣٦ ـ ١٥٨ هـ.ق) من ضمن هذه التصفيات. وفي عصر المهدي (الخلافة ١٥٨ ـ ١٦٩ هـ. ق)، والد هارون الرشيد، تم استحداث محكمة خاصة وسلّموا رئاستها إلى جزّار يعرف باسم «صاحب الزنادقة»، حتى يقوم بقتل وتصفية الإيرانيين المثقفين، الذين لم يكونوا من الملاحدة ولا من جماعة المانويين ولا من المنسوبين بتهمة الزندقة، متى أراد وحسبما شاء؛ وكانت تهمتهم الوحيدة الباطنية النابعة عن فهمهم ودرايتهم. وقد دوّن كل من ابن النديم والجاحظ قائمة بأسماء المتهمين بالزندقة... وكانت فترة غلبة الباطنية على الظاهرية أو فترة العقلانية المعتزلية قصيرة جداً وتنحصر ذروتها في فترة خلافتي المأمون والمعتصم (١٩٨ ـ ٢٢٧

---

(١) الهجويري، كشف المحجوب، بتصحيح محمود عابدي، طهران، انتشارات سروش، ص ٥٩٠.

هـ.ق)؛ وبعد هذه الفترة ظهرت «الظاهرية» والعقيدة الأشعرية مجدداً. ومن هنا نفهم أن فتح الطريق للحل الوحيد للتضاد الظاهري بين الدين والفلسفة عن طريق التأويل ـ كما اقترحه الفيلسوف الإسلامي الأول، أي الكندي ـ تطلّب فترة طويلة ولم تكن لتتحقق هذه الإمكانية في عصره، إذ لم تكن تنسجم مع الظاهرية العربية والتفكير القشري من قِبلهم. وبعد التأويلات العقلانية لعصر المعتزلة لآياتٍ قرآنية تجرّنا معانيها إلى التشبيه والتجسيد ـ مثل تأويل «استوى» في الآية ﴿ٱلرَّحْمَٰنُ عَلَى ٱلْعَرْشِ ٱسْتَوَىٰ﴾ بـ«الاستيلاء» وتفضيل التنزيه على التشبيه والتجسد ـ سادت التفاسير المناهضة للعقل والآراء الظاهرية مجدداً؛ التفاسير ذاتها التي كان منشأها السطحيَة العربية، وتحافظ على مصالح نظام الخلافة. لأن ضرورة اجتياز السطحية هي التعقلَ ويحصل عنه الفهم والإدراك والعلم، الذي لا يتفق مع استبداد الخلفاء وأتباعهم. وهذا يستلزم فتح صفحة جديدة لينتصر العقل والفكر والباطنية على إبليس الجهل والظاهرية ويمهّد الطريق للتأويل وبذلك تتحق تطلعات علماء كالكندي. ومع استقلال أجزاء من بلاد فارس في بداية القرن الثالث الهجري وتأسيس الدولتين الوطنيتين الصفّارية (٢٥٤ ـ ٢٩٠ هـ.ق) في شرق إيران والسامانية (٢٦١ ـ ٣٨٩ هـ.ق) في خراسان وماوراء النهر وأجزاء من وسط إيران تحولت مدينة بخارى عاصمة الملوك السامانيين، الذين كانوا يهتمون بالثقافة والعلوم، إلى مركز العلم والأدب والفكر. استعادت بلاد فارس هويتها وأصبح الإسلام جزءاً من الهوية الإيرانية. وفي القرن الرابع، الذي يعتبر «العصر الذهبي لثقافة إيران الإسلامية»، وبعد ظهور الفردوسي، والفارابي وابن سينا، والبيروني وعشرات الآخرين في مجالات العلوم والأدب المختلفة، وصلت الثقافة الإيرانية بطابعها الإسلامي الجديد إلى ذروتها وانطلقت قافلة الثقافة برأسمالها «الإيراني» و«الإسلامي» النفيسين، واجتازت عقبات وتركت لنا آثاراً قيمة؛ وفي الخط الفكري ـ الفلسفي وصلت إلى مفكر كبير نجح في مزج العقل بالنقل وإظهار جوهرة آراء الكندي، التي لم يجدها المفكرون السابقون من دون شك؛ وكتابه الحكمة العرشية هو خير مثال على نجاحه هذا.

٢) تعامل الفلسفة والعرفان: بعد نقاشات كلامية بين العلماء المعتزليين،

الذين استلهموا أفكارهم من الحكمة الأخلاقية الإيرانية وأفكار إيران القديمة، وبعد ترجمة الأعمال الفلسفية لكبار الفلاسفة الإغريقيين بين النصف الثاني من القرن الثاني إلى النصف الثاني من القرن الرابع، تشكلّت الفلسفة في العالم الإسلامي، وخاصة في الإمارات الإيرانية المسلمة، إذ ظهر في القرن الرابع ـ أي العصر الذهبي للثقافة الإيرانية الإسلامية ـ مفكرون كبار من أمثال الفارابي وابن سينا، وأسسوا نظاماً فلسفياً يعرف باسم «الفلسفة المشائية» المبنية على العقل والاستدلال... وبعد تأليفه الشفاء والنجاة، الكتابين المهمين في الفلسفة المشائية، اتجّه ابن سينا أكبر الفلاسفة العقلانيين في أواخر عمره إلى الحكمة المشرقية، واهتم بعد تصنيفه الإشارات والتنبيهات بتدوين الحكمة المشرقية وهي الحكمة الإشراقية وحكمة إيران القومية إياهما. ومع أن حكمته المشرقية ليست في متناول يدنا إلّا أنّه في نهاية أنماط كتاب الإشارات، وخاصةً النمطين التاسع (مقامات العارفين) والعاشر (أسرار الآيات) يتجلّى ميل وانجذاب الشيخ الرئيس إلى العرفان والحكمة الإشراقية. وهو أول مفكر وضع نظرياته، حتى قبل المنظِّرين العرفانيين، وقدّم لنا نظاماً عرفانياً. ما السبب ليتجه فيلسوف عقلاني إلى العرفان ويتكلم عن الحكمة المشرقية والإشراقية؟ يبدو أنّ سبب هذا الاهتمام يعود إلى عودة الشعب الإيراني إلى الهوية الإيرانية وإعادة بناء هذه الهوية في القرنين الثالث والرابع؛ وفي هذه العودة من الضروري إحياء ثلاث مسائل أعتبرها «مثلث الهوية»: إحياء «اللغة والأدب القوميين»، و«الأسطورة والتاريخ القوميين» و«الحكمة القومية وفلسفتها». وعلينا البحث أيضاً عن الدين إذ له دور أساسي في تشكيل الهوية في القسم الأخير.

كان ابن سينا يعيش قبل ظهور الفِردوسي؛ ومع أنّه، خلافاً للفردوسي، لم يكتب كثيراً باللغة القومية ـ أي اللغة الفارسية ـ إلّا أنّه أدى دوراً مهماً وأساسياً في إحياء الحكمة القومية. كما أنه بدأ طريقاً سار عليه العرفاء من أصحاب العشق وكذلك السهروردي وأوصلوها إلى الكمال. وكلام السهروردي القائل بأن وجهات نظر ابن سينا الإشراقية ناتجة عن جزء من تصرفه في نظرياته المشائية وأن ما قدّمها تحت عنوان أصول الحكمة المشرقية تختلف جذرياً عن وجهات

نظر الإشراقية وآراء الفلاسفة الخسروانيين[1]، وكل هذا يدّل[2] على أنّ ابن سينا فتح طريقاً تصل إلى المقصد والمقصود بعد جهود وتطورات كثيرة. وأثناء سير الفلسفة الإغريقية حتى الحكمة الإيرانية حدث تحولان مهمان في العالم الإسلامي: «عرفانية الفلسفة» و«فلسفية العرفان».

أ) عرفانية الفلسفة: وهي تحولٌ تحقق بجهود شيخ الإشراق السهروردي. يعتبر الفلاسفة المشائين العقل أداة المعرفة، والبرهان أو الاستدلال البرهاني بمثابة أسلوب المعرفة؛ ويعتقدون أنّه يمكن الوصول إلى معرفة الحقيقة بهذا الأسلوب. وقد شكك أهل العرفان في استطاعة العقل وإمكانيته من أجل الوصول إلى الحقيقة، ولهذا فهم لا يرون القياس أسلوباً مناسباً لنيل الحقيقة، ومن هذا المنطلق يصف مولانا جلال الدين الرومي قدمي الاستدلاليين بأنهما خشبيتان والقدم الخشبية لا قوة لها لتمكنها من النجاح[3]. وفي قصته «الببغاء والبقّال» يسخر من القياس منتقداً إياه حتى يقول إنّه لا يمكن معرفة الحقيقة بهذا الأسلوب[4]. وفي مقدمة حكمة الإشراق وفي عبارة صغيرة يمكنها أن تكون مصداقاً لـ«خير الكلام ما قل ودلّ» يقدّم السهروردي علم أسلوب الحكمة الإشراقية وهو علم الأسلوب الحكمة الإيرانية إياها[5]. وبالتأمل في كلامه، يتضح أنّ علم أسلوب الحكمة الإيرانية ـ الإشراقية تحتوي على ثلاث مراحل:

١) المرحلة العقلية ـ الاستدلالية: وهو يشير إلى تأليفه أعمالاً مثل التلويحات، والمقاومات والمشارع، والمطارحات وكذلك اللمحات بأسلوب الحكماء المشائين وذلك قبل تأليفه كتابه حكمة الإشراق، ينصح في مقدمة كتابه

---

(١) القائلون بالحكمة الخسروانية أو أصالة الفلسفة الإيرانية قبل اليونانية.

(٢) السهروردي، مجموعة مصنفات، طبعة كوربان، طهران، پژوهشگاه (مؤسسة تحقيقات)، ١٣٧٢ هجري شمسي، ج ١، ص ١٩٥.

(٣) المثنوي، طبعة نيكلسون، الدفتر الأول، البيت ٢١٢٨.

(٤) المثنوي، الدفتر الأول، الأبيات ٢٤٧ -٢٦٢.

(٥) السهروردي، مجموعة المصنفات، طبعة كوربان، طهران، لجنة الفلسفة، ١٣٥٥ هجري شمسي، ج ١، ص ١٠.

المشارع والمطارحات طلاب حكمة الإشراق بأن تعلّم الفلسفة المشائية أي الفلسفة العقلية ـ الاستدلالية أمر ضروري جداً وطالما أنهم لم يصلوا إلى مهارة في الفلسفة العقلية ـ الاستدلالية لا يسيروا في طلب الحكمة الإشراقية، وبهذا لن يكون دخولهم إلى عالم هذه الحكمة أمراً ممكناً[1]. وخلافاً لتصور المؤمنين بالظواهر لا ينتفي العقل والاستدلال في حكمة الإشراق، وبشكل عام في المدارس العرفانية؛ بل إنهما يعدان شرطاً ضرورياً من أجل الوصول إلى الكشف والشهود ويعتبران الأرضية الممهدة للحركة الشهودية وأنّ التعقّل أساس الشهود، والشهود هي مرحلة عالية من التعقّل. ويعني هذا الكلام أنّه في الحكمة الإيرانية أو الإشراقية، فضلاً عن ضرورة استطاعة العقل في الاستدلال البرهاني، عليه أن يكسب قوة أخرى تُسمى بالشهود وذلك من أجل الوصول إلى الكمال؛ حتى يجتاز معرفة الظواهر ويصل إلى مرحلة معرفة الحقائق.

٢) المرحلة الشهودية: باعتقاد السهروردي يمكن الوصول إلى الحقيقة عن طريق الشهود. ويطلق على الشهود، وهي كسب الحقيقة من دون واسطة، بـ«رؤية الحق بالحق»[2]؛ أي إنه في معرفة الحقيقة عن طريق الشهود، ليس هناك أي واسطة غير تلك الحقيقة إياها. وقد صرّح السهروردي بأن الحقائق التي ذكرها في حكمة الإشراق لم يحصل عليها عن طريق الفكر والاستدلال، بل وصل إليها عن طريق أمر آخر وأسلوب متفاوت عن الأسلوب الاستدلالي، ولا يمكن لشك أي مشكك أن يجعله يشك في الأمور التي حصل عليها:

وهذا سياقٌ آخر وطريقٌ أقربُ من تلك الطريقة وأنظمُ وأضبطُ وأقلُ إتعاباً في التحصيل، ولم يحصل لي أولاً بالفكر، بل كان حُصُولهُ بأمرٍ آخر[3].

من الواضح أن كلامه هذا يدور حول الأسلوب الشهودي والإشراقي، ومراده من «أمر آخر» ليس شيئاً آخر غير الأسلوب الشهودي والإشراقي. وأداة هذا الأسلوب هي عقل له إمكانية الاستدلال البرهاني وكذلك إمكانية الشهود وقد

---

(١) المصدر ذاته، ج ١، ص ١٩٤. (٢) الجرجاني، التعريفات، ص ٥٧.
(٣) السهروردي، مجموعة المصنفات، ج ١، ص ١٠.

أطلق المؤلف عليه «العقل الإيراني ـ الأفلاطوني» أو «عقل العشق»[1].

٣) العودة إلى الاستدلال: الحقائق التي تصبح شهوداً هي مكتسبات شخصية وفردية، وتُعد معتبرة عند «الشاهد». إن انتقال المكتسبات الشهودية، ليس كما فهمها متلقيها بل هو أمر ممكن فقط عن طريق استخدام الألفاظ والاستدلال والتجربة الشهودية. وهذا الأمر يشبه إلى حد كبير الحب والتجربة الرومانسية حيث لو لم يجرب الإنسان الحب فلن يفقه الحب كما هو، فالألفاظ عاجزة عن نقل معنى الحُب والتجربة الرومانيسة، وستكون إجابة العاشق على سائله حول «ما هو الحب»؟ خير مثال على كلامنا هذا:

سأل أحدهم ما هو الحب؟ أجاب حين تصبح مثلنا ستعرف![2]

وهو عالم بهذه المعاني للمرحلة الثالثة للحكمة الإشراقية، يقول السهروردي في عبارة قصيرة «ثم طلبتُ عليه الحُجّة»[3]، أي إنني اتجهت إلى الاستدلال بعد شهود الحقائق. من الواضح أن اتجاه السهروردي إلى الاستدلال حدث بهدف ذكر مكتسباته الشهودية ونقل هذه المكتسبات، إلى الآخرين قدر الإمكان؛ وأنّ حكمة الإشراق بتعبيره هو نفسه تجلٍّ لـ«طلب الحجّة على المكتسبات الشهودية للسهروردي». وجميع الأعمال المنظومة والمنسوبة للعرفان تعد خير مصداق على هذا الطلب أي «طلب الحجّة». وعلى هذا الأساس يمكن باختصار تسمية الأسلوب الإشراقي بالأسلوب «العقلي ـ القلبي» أو «الاستدلالي ـ الشهودي»، وهو أسلوب يحتوي على ثلاث مراحل: المرحلة المقدماتية أو العقلية الممهدة للشهود، والمرحلة الرئيسية أو مرحلة الشهود التي تُعد مركزاً للأسلوب أو قلبه، والمرحلة النهائية أو الاستدلالية وهي وسيلة انتقال المكتسبات الشهودية إلى الآخرين.

---

(١) انظر: داد به، «خرد إيراني» (العقل الإيراني)، في العقل والحقيقة والحداثة والأفكار والحوارات، باهتمام محمد صادقي، طهران، دار آرتاميس للنشر، ١٣٨٩ هجري شمسي، ص ٩ ـ ٣٥.

(٢) مولانا الرومي، في بداية الدفتر الثاني للمثنوي (طبعة نيكلسون، ص ٢٠٠).

(٣) السهروردي، مجموعة المصنفات، ج ١، ص ١٠.

ب) فلسفية العرفان: وهي تحوّل تحقق بجهود مؤلف الفتوحات والفصوص أي محي الدين بن عربي. والفلسفة كما قال عنها بعض المحققين لها جانب شمولي، وأن العرفان وجهها المعرفي وبتعبير فلاسفتنا تبدأ من المبدأ، أي من «القوس النزولي»، أي مباحث الشمولية وتستمر في مبحث «القوس الصعودي»، أي المباحث المعرفية وتنتهي بمبحث «المعاد». في حين أن العرفان يبدأ من «القوس الصعودي»، أي المباحث المعرفية، ومن تأكيده على هذه المباحث أي تأكيده على حكاية سير السالك بمركب المعرفة باتجاه المقصد والمقصود، أي منزل الفناء، ينهي مباحثه. والتفرع إلى المباحث الشمولية لا يعد أصلاً عند العارفين لذلك فهم يكتفون بالإشارة إليها فقط. أنّ الأبيات الثمانية عشر في مقدمة المثنوي المعنوي المعروفة بـ«أنين الناي»، هي من ضمن المباحث المعرفية؛ وإن كان هناك كلام عن الشمولية فهو التشكي من «الفراق» و«شرح عذاب الشوق» وهما نتيجة «الابتعاد عن الأصل واستعادة أيام الوصال». ولو قمنا بدراسة المصطلحات المشتركة، في الشمولية بعلم المعرفة أي المصطلح المشترك في القوسين النزولي والصعودي في الأعمال العرفانية، سنجد اهتمام أهل العرفان بعلم المعرفة وتأكيدهم على هذا المجال وكذلك معنى هذا الكلام بأن للعرفان وجه معرفي أو أبستمولوجي (Epistemologic) بتعبير الغربيين، ويتضح لنا كمثال على ذلك أن «العشق عند أهل العرفان يحل مكان العقل» عند الفلاسفة، وفي الشمولية (القوس النزولي) يعتبر ـ كالعقل ـ المخلوق الأول ومبدأ الكثرة، وفي علم المعرفة (القوس الصعودي) أداة أو منبع المعرفة.

وتحت تأثره بالفلسفة وبعد جهود السهروردي الحثيثة في «عرفانية الفلسفة» أقدم محي الدين بن عربي على «فلسفية العرفان». وقد تشكّلت مصطلحات مثل «التجلّي الأول والثاني» أو «الفيض الأقدس والفيض المقدّس»، و«الثبوت العلمي للموجودات في علم الحق (= الأعيان الثابتة) في ظل الفيض الأقدس» و«الظهور التدريجي للموجودات في عالم العين بسبب الفيض المقدس» والمباحث الأخرى التي نتجت بتبع هذه المصطلحات والمعاني في أعمال ابن عربي وخاصةً في الفصوص والفتوحات ومن ثم في أعمال شارحي الفصوص،

وهذه المصطلحات هي من ضمن مباحث الرؤية الكونية وانتشرت بعد مرحلة فلسفية العرفان من قبل ابن عربي. المقدمات التي كتبت على الفصوص، من مقدمة القيصري حتى مقدمات الجامي على نقد الفصوص وكذلك على شرح فصوصه، وأيضاً المقدمة القصيرة والوافية لأسيري اللاهيجي على كتاب مفاتيح الإعجاز جميعها تُعد تبييناً وتوضيحاً لآراء ابن عربي بشكل عام وإظهار وجهات نظره الشمولية والمعرفية الخاصة به في كتاب فصوص الحكم بشكل خاص. وابن عربي الذي ألف أعمالاً مثل الفصوص والفتوحات بهدف تبيين وحدة الوجود وحاول أن يبين أنه كيف «الكثرة الظاهرية غير الحقيقية غير الواقعية» التي تصدر عن «الوحدة الحقيقية، ليس لها أصالة بتاتاً؛ وما هي إلّا سلسلة «تجليات وجود أصيل حقيقي واقعي مستقل في مظاهر ومجالات متعددة» أو سلسلة «صور في المرآة». ومن أجل تبيين هذه المعاني لم يكن أمام ابن عربي غير الاستعانة بنظريات الفلاسفة في مجال المعرفة الكونية وتنظيم «المعرفة الكونية لوحدة الوجود» الخاصة به[1].

٣) تعاون الفلسفة والكلام: ومثلما جرى التعاون بين الفلسفة والعرفان والتعامل بينهما، جرى التعامل بين الفلسفة والكلام أيضاً، وحدث تأثير وتأثر متقابلان. ولو نظرنا جيداً سنرى أن علم الكلام ـ وغايته الدفاع العقلاني عن أصول الدين (التوحيد، النبوة، المعاد) وكذلك الدفاع عن أصول المذهب (في مذهب الشيعة: الدفاع عن العدل والإمامة) ـ بدأ برحيل النبي الأكرمﷺ وبعد ظهور خلاف حول خلافته. ثم طُرحَ هذا السؤال في باب «حكم مرتكب الكبائر» في العصر الأموي؛ وكذلك ظهرت مسألة «الجبر والقدر». وبعد طرح نظرية «منزلة بين المنزلتين» من قِبل واصل بن عطاء ـ كجواب على سؤال «حكم مرتكب الكبائر» واختلاف الرأي بين واصل وحسن البصري ـ تشكلت جماعة

---

(١) ومثل أغلب العارفين استعان ابن عربي بال«التجلّي» أو «عملية» التجلّي، لتبيين الخلقة أو بتعبير أهل العرفان لتبيين «صدور الكثرة عن الوحدة»؛ حتى ضمن بيانه لصدور الكثرة عن الوحدة، يقوم بتبرير نظريته القائلة بوحدة الوجود وهي الغاية الأساسية والرئيسية لفلسفته. (انظر إلى: داد به، «التجلّي»، موسوعة المعارف الاسلامية الكبرى، مجلّد ١٤).

المعتزلة (حوالي سنة ١٣٠ هـ ق). ثم في العصر العباسي، وبعد ترجمة الأعمال الفلسفية الإغريقية إلى السريانية والعربية، تأثر علم الكلام أيضاً، وظهرت الآراء الكلامية للمعتزلة التي تؤكد على العقل والعقلانية. وبعد التطورات السياسية ـ الاجتماعية أفضت الجهود النقلية للتقليديين في مواجهة عقلانية المعتزلين، إلى مدرسة الأشاعرة وظهور الآراء الكلامية للأشاعرة المؤكدة على النقل بدلاً عن العقل؛ ولكن بما أنه لا يمكن تنفيذ أي عمل من دون عقل لذلك استسلم الأشاعرة التقليديون المخالفون للعقل أمام حكمية العقل (بالطبع نوع من الحكمية)، وأعلنوا أن كل ما هو مخالف للعقل حتى الآيات القرآنية مثل ﴿ٱلرَّحْمَٰنُ عَلَى ٱلْعَرْشِ ٱسْتَوَىٰ﴾[1]، يجب تأويله بعقلانية[2].

وكما قُلنا تشكل علم الكلام ـ وهو علم برهانية أصول الدين ـ بعد التطورات السياسية، والاجتماعية، والثقافية، وبدأ هذا العلم في مجال الإلهيات بالمعنى الأخص (البحث عن الذات وصفات الرب وأفعاله)؛ وتحققت أهداف هذا العلم وهو الدفاع العقلاني عن أصول الدين ومن ثم أصول المذهب؛ وخير دليل على كلامنا هو الأعمال الكلامية المصنفّة حتى القرن الثالث للهجرة. وقد تم تعامل الكلام مع الفلسفة على نحوين: الرفض، والتعاون.

١) الرفض: مع أن فيلسوف العالم الإسلامي الأول ـ أي الكندي ـ تحدّث عن الانسجام الباطني بين الدين والفلسفة، وأكدّ الفلاسفة المسلمون المتأخرون على التناغم بين العقل والشرع حيث كانوا يرددون: «كلما حكم به العقل حكم به الشرع»، وطوال أكثر من ألف سنة بين هؤلاء الفلاسفة والكندي لم ينطق أحدٌ بغير ذلك ولم يظهر فيلسوف لا يتحدث عن التناغم والانسجام بين الدين والفلسفة، ولكن مع ذلك دوماً ما كانت إحدى ساحات حروب المتكلمين، هي ساحة المواجهة مع الفلاسفة ونبذهم. وكان المتكلمون (أي الأشاعرة) يرفضون

---

(١) سورة طه (٢٠)، الآية ٥.

(٢) فخر الدين الرازي، التفسير الكبير، بيروت، دار إحياء التراث العربي، ج ١٧، ص ١٢-١٤، ج ٢٢، ص ٥ ـ ١٧؛ نفسه، البراهين، باهتمام محمد باقر السبزواري، طهران، جامعة طهران، ١٣٤١ هجري شمسي (١٩٦٢ م)، ج، ص ٨٩ - ٩٥.

أي كلام فلسفي أو نظرية فلسفية ينافيان ظواهر الآيات القرآنية، ويبنون مباني الآراء الكلامية على أنقاض النظريات الفلسفية. ويُعد كتاب تهافت الفلاسفة للغزالي ذروة هذه المواجهة والرفض. وقد قام الغزالي في كتابه هذا بتكفير الفلاسفة في ثلاث مسائل وهي: «قِدم العالم»، و«سِعة المعرفة الإلهية»، و«المعاد الجسماني»، واعتبر الفلاسفة من أصحاب البُدعة في سبع عشرة مسألة. وعلى هذا المنوال، وفي حرب الكلام في مواجهة الفلسفة تشكلّت سلسلة نظريات كلامية، وهي بدورها تُعد نوعاً من الآراء الفلسفية، مؤكداً على كلام أرسطو بأنه «إن وجب فعله فلسفياً يجب فعله فلسفياً وإن وجب عدم فعله فلسفياً يجب فعله فلسفياً أيضاً».

ب) التعاون: بعض المسائل هي فلسفية أساساً وبعضها الآخر كلامية أصلاً، والمباحث المعروفة بعلم الوجود أو معرفة الوجود أو المباحث التي يطلق عليها بـ«الأمور العامة» أو «الإلهيات بالمعنى الأعم» تُعد من ضمن المباحث الفلسفية؛ وكذلك المباحث المصنّفة ضمن علوم معرفة الخالق (أو الإلهيات) وبتعبير الحكماء المسلمين المباحث المعروفة بـ«الأمور الخاصة» أو «الإلهيات» بالمعنى الأخص، تُعد مباحث كلامية. المواجهة بين الكلام والفلسفة ورفضهما للآخر، وهما نوع من التعامل، انتهيا أخيراً إلى التعاون الجاد. وعلى هذا المنوال استخدمت الفلسفة المباحث المعروفة بـ«معرفة الخالق أو الإلهيات بالمعنى الأخص» وضمتها إلى المباحث الفلسفية. وفي المقابل تقبّل «الكلامُ» المباحث الفلسفية المعروفة بـ«علم الوجود أو الإلهيات بمعنى الأخص» وأضافها إلى المباحث الكلامية. وقد تجلّى هذا التعامل من القرن السابع وخاصةً في كتاب تجريد الكلام للخواجة نصير الدين الطوسي، وتم تمهيد الأرضية لهذا التعامل والتأثر المتقابلين، كما صرح بذلك ابن خلدون، في ثلاث مراحل أو ثلاث فترات متمايزة.

كما قلنا يقسم ابن خلدون تاريخ علم الكلام (حتى عصره) إلى ثلاث مراحل من جهة طبيعة الأدلة المستخدمة: أولاً مرحلة ما قبل استخدام المنطق أو ميل المتكلمين إلى المقدمات العقلية المعارضة للمنطق (من عصر الأشعري حتى

الغزالي)، والمرحلة الثانية هي مرحلة المنطق حيث اهتم المتكلمون بالمنطق والفلسفة بشكل جاد (من عصر الغزالي حتى فخر الدين الرازي حيث نشأ الكلام الفلسفي بجهوده)، وأخيراً مرحلة الاختلاط الكامل للمباحث الكلامية بالفلسفة (فترة ما بعد فخر الدين الرازي)[1]. ويمكن تسمية هذه الفترة بعصر الخواجة نصير الدين الطوسي، واعتبار كتابه تجريد الكلام خير دليل على هذا القول. ومع أنه صنّفت في هذه الفترة بعض الكتب مثل الباب الحادي عشر وشرحه وهو ذو طابع كلامي محض، ولكن مثل هذه الأعمال تعد استثناءً والغلبة تعود إلى الأعمال التي كانت تدّون من منظور فلسفي، ويطلق عليها الكلام الفلسفي. وأثناء هذا التعامل والتأثير والتأثر المتقابلين، كما أصبح الكلام فلسفياً، سنرى أيضاً أن الفلسفة أصبحت كلامية.

٤) الملّا صدرا والفلسفة الكلامية: من المعروف أن صدر المتألهين استعان بالنظم الفكرية الفلسفية الموجودة قبله، أي الفلسفة المشائية، والفلسفة الإشراقية، والعرفان، والتصوف والكلام، في صياغة نظامه الفلسفي المعروف بـ«الحكمة المتعالية»؛ بهذا المعنى أنه أثناء ظهور «النظرية الموافقة» المعروفة بـ«الحكمة المتعالية» كانت الأنظمة الرباعية للفكر ـ الفلسفة بمثابة أطروحة. والذهن الحكيم لصدر المتألهين كان بمثابة الأطروحة المخالفة؛ وعلى هذا المنوال، تشكلّت الحكمة المتعالية على هذا التأثير والتأثر، عارضاً وجهات نظر أساسية في الحكمة الإيرانية ـ الإسلامية، مثل نظرية «أصالة الوجود»، و«وحدة حقيقة الوجود»، و«الحركة الجوهرية»، و«المعاد الجسماني»... ومع أن منشأ آراء صدر المتألهين هو المدارس والمصادر الأربعة التي ذكرناها أعلاه إلّا أنه لا يمكن الشك مطلقاً في التأثير المحسوس للإشراق والعرفان على صدر المتألهين وعلى نشأة الحكمة المتعالية. ومثلما استعان الملّا صدرا بالأسلوب «البرهاني ـ الشهودي» أو «العرفاني ـ الفلسفي» الخاص بالسهروردي، وتأثر في تنظيره

---

(١) ابن خلدون، المقدمة، ترجمة محمد پروين گنابادي، طهران، پژوهشگاه (مركز دراسات)، ج ٢، ص ٩٥٥ - ٩٥٦.

لـ«أصالة الوجود»، و«وحدة حقيقة الوجود» بعرفان العشق، فإن تأثره بمولانا جلال الدين الرومي وديوانه المثنوي المعنوي لا يمكن إنكاره[1]. وقد قيل الكثير حول هذه المسائل ويمكن للأجيال اللاحقة أن تناقشها أيضاً، ولكن ما أريد قوله في معرض هذا الكلام هو أن «فلسفة الملّا صدرا الكلامية» و«تأثير كلامه في نشأة النظريات الفلسفية لصدر المتألهين» هما حقيقة يجب البحث عنها في كتابه الحكمة العرشية وهو آخر كتبه. ويتحدث كتابه هذا عن ثلاث مسائل كلامية أي «المبدأ»، و«المعاد» و«أحوال الآخرة»، وتقسيم مسائله فيها هو بالأسلوب الكلامي:

المشرق الأول: هو معرفة الخالق ويتحدث فيه عن هذه المعاني: «إثبات وجود الله»، و«التوحيد»، و«عينية الصفات مع الذات»، و«علم الله» و«أسماء الله» (الأسماء الحسنى)، و«فاعلية الحق تعالي» ومسألة «الحدوث الزماني للعالم».

المشرق الثاني: هو في معرفة المعاد. وفي هذا المشرق الذي يحتوي على ثلاثة إشراقات، يتحدث في الإشراق الأول بشكل مفصّل نسبياً حول «معرفة النفس» حتى يمهد الطريق للكلام عن المعاد. وفي الإشراق الثاني وهو يشير إلى آراء الفلاسفة حول «المعاد الروحاني» يتحدث عن «المعاد الجسماني» والمسائل المتعلقة به؛ وباقي المبحث هو إجاباته على «شبهات منكري المعاد ومنكري المعاد الجسماني»؛ وأخيراً في الإشراق الثالث يتحدث عن «أحوال الآخرة» أي عن «الموت»، و«تجسّم الأعمال»، و«نفخة الصور»، و«القيامة الصغرى والكبرى»، و«أرض المحشر»، و«الصراط»، و«نشر الكتب والصحائف»، و«كيفية ظهور الأحوال في يوم المعاد»، و«العرض» (تجمّع النفوس في يوم الحشر)، و«الحساب والكتاب والميزان»، و«الجنة والجحيم»، و«الأعراف»، و«الطوبى»، و«حشر الحيوانات»، و...! وكل هذه المعاني هي من المسائل الكلامية ـ الدينية

---

(1) همايي، جلال الدين، كتاب مولوي نامه، طهران، نشر آگاه، ١٣٥٤ هجري شمسي، ج ١، ص ٨٠ ـ ٨٦.

التي دخلت إلى الفلسفة الإسلامية تدريجياً، ووصل هذا الدخول والحضور إلى كمالهما في كتابه الحكمة العرشية.

وهنا في هذه الرسالة يبدو أنّه لا يتحدث عن المسائل الرئيسية لفلسفته مثل «أصالة الوجود»، و«الوجود الذهني»، و«وحدة حقيقة الوجود»... إلّا أنَّ الملّا صدرا في الحقيقة يستعين بجميع مباحثه الفلسفية في الأسفار وأعماله الأخرى حتى يقدم على طرح المسائل الكلامية وبحثها وإثباتها في مجالي المبدأ والمعاد ويؤسس نظاماً يمكن تسميته بـ«الكلام الفلسفي» أو «الفلسفة الكلامية» عليه. مع هذا الشرح فإن الملّا صدرا أثناء علمه على نظامه الفلسفي وتأسيسه للقواعد الخاصة به، بجتاز مرحلتين ويهتم بنظامه ويبدو أنهما يختلفان عن بعضهما الآخر، إلّا أنهما وجهان لعملة واحدة. بعبارة أخرى، للحكمة المتعالية وجهان: الوجه العرفاني، والوجه الكلامي؛ الوجهان المتمايزان لمدرسة شيراز، المدرسة التي أنجبت صدر المتألهين الشيرازي!...

بعد الهجوم المغولي على خراسان الكبرى وتخريبه لمدنها، حيث كانت المركز السياسي والإداري والثقافي لإيران، أصبح مركزان ـ أحدهما خارج الحدود الجغرافية الإيرانية والآخر في داخل الحدود الثقافية الإيرانية ـ بمثابة حاضنين للثقافة الإيرانية وهما: الروم (آسيا الصغرى) والهند[1]. وكذلك أدى مركزان داخل البلاد هذا الدور أيضاً، أولهما «القلاع الإسماعيلية» التي بتدبير وحكمة جلال الدين حسن حاكم ألموت[2] كانت ملجأً ـ لحدود نصف قرن ـ للعلماء والمفكرين الذين شردتهم الهجمة المغولية، وقد عاش علماء كبار مثل بابا أفضل الكاشاني والخواجة نصير الدين الطوسي سنوات طويلة في هذه القلاع وتفرغوا للبحوث والتأليف فيها؛ وثانيهما «مركز مراغة وتبريز» الذي تأسس بتدبير الخواجة نصير الدين الطوسي وكان «سراجاً مشتعلاً في ليلة

(١) صفا، ذبيح الله، تاريخ الأدب في إيران، طهران، ١٣٣٩ هجري شمسي.
(٢) الجويني، عطا ملك، تاريخ جهانگشاي (الفتوح)، باهتمام العلامة محمد القزويني، ليدن، ١٣٥٥ هـ.ق/١٩٠٧ م، ج ٣، ص ٢٤٨.

ظلماء»[1] على حد قول جرجي زيدان وأصبح منقذاً للعلوم والفلسفة الإيرانية في النصف الثاني من القرن السابع وكذلك طوال القرن الثامن[2].

ولكن المركز الذي حلّ مكان خراسان وحافظ على الثقافة الإيرانية لمدة قرنين، أي من القرن الثامن وحتى القرن العاشر وأنجب شخصيات أدبية وعلمية وفلسفية وجعل جهود علماء كبار مثل الخواجة نصير الدين الطوسي تثمر، هو مركز فارس أو بتعبير شمس قيس الرازي «مأمن فارس»[3] أو «مدرسة شيراز» حيث دخلتها تدريجياً الثقافة الوليدة في خراسان الكبرى والمستمرة في مراكز الهند والروم (خارج الحدود الإيرانية)، وكذلك في مركز القلاع الإسماعيلية[4]، ومن ثم في مركز مراغة وتبريز. وقد تأسست مدرستان فيها: مدرسة شيراز الأدبية بزعامة الشاعر مشرّف الدين سعدي الشيرازي[5] في القرن السابع، التي انتهت بالشاعر شمس الدين محمد حافظ الشيرازي[6]، ومدرسة شيراز الفلسفية[7]

---

(١) زيدان، جرجي، تاريخ آداب اللغة العربية، باهتمام شوقي ضيف، القاهرة، دار الهلال، ج ٣، ص ٢٥٠.

(٢) داد به، اصغر، «كلام وفرق» دايرة المعارف بزرگ اسلامي (الموسوعة الإسلامية الكبيرة)، المجلّد العاشر.

(٣) شمس قيس الرازي، المعجم في معانيين أشعار العجم، بأهتمام العلامة محمد القزويني ومحمد تقي مدرس الرضوي، طهران، ١٣٥٦هجري شمسي، ص ٩.

(٤) حول دور القلاع السماعيلية في حفظ وانتقال الثقافة الإيرانية انظر إلى: داد به، مقالة «الدعوة»، دايرة المعارف [موسوعة] التشيع، المجلّد السابع.

(٥) تميزت كتاباته بأسلوبها الجزل الواضح وقيم أخلاقية رفيعة، مما جعله أكثر كُتاب الفرس شعبية. عاصر محنة غزو المغول للعالم الإسلامي فاضطر إلى التطواف في الأناضول والشام ومصر والعراق ليستقر آخر الأمر في مسقط رأسه شيراز. نظم الشعر بالفارسية والعربية، ومن أشهر آثاره: «الگلستان» و«البوستان». وكان من شدة تأثر سعدي باللغة العربية أن اعتبره بعض النقاد الأدبيين أحد أبرز المؤثرين بالقصيدة العربية من ناحية ما أدخلته أشعاره من نظم موسيقية جديدة عبر اقتباس النظم العروضية الفارسية.

(٦) (نحو ٧٢٥ - ٧٩٢ هـ)؛ يعتبر أشهر شعراء الفرس الغنائيين غير منازع. وقد لقب بـ «حافظ» لحفظه القرآن الكريم بقراءاته الأربع عشرة.

(٧) داد به، مدرسة شيراز الأدبية ودور سعدي، سعدي شناسي، باهتمام كوروش كمالي سروستاني، شيراز ١٣٧٨ هجري شمسي، ص ١٢٢ ـ ١٢٥.

بزعامة قطب الدين الشيرازي (٦٣٤ ـ ٧١١ هـ.ق) ومن ثم عضد الدين الإيجي (٧٥٦ هـ.ق) صاحب الموسوعة الكلامية ـ الفلسفية المعروفة باسم المواقف في القرن الثامن. وقد انتهت هذه المدرسة بظهور صدر المتألهين[١] وأصبحت فارس مركزاً للثقافة الإيرانية وآدابها بتدبير الأتابكة السلغريين ـ وفي الحقيقة بدراية وتدبير وزارئهم ومستشاريهم الحكماء ـ مصونة من هجمات المغول وحافظت على هذا المركز حتى ظهور الصفويين ومركزية أصفهان. والمفكرون الكبار لمدرسة شيراز هم: القاضي عضد الدين الإيجي (وفاة ٧٥٦ هـ.ق)، وسعد الدين التفتازاني (وفاة ٧٩٢ هـ.ق)، ومير سيد شريف الجرجاني (وفاة ٨١٦ هـ.ق)، وجلال الدين الدواني (وفاة ٩٠٨ هـ.ق)، وعائلة الفلاسفة الدشتكية أي الأمير صدر الدين الدشتكي (وفاة ٩٠٣ هـ.ق)، وابنه غياث الدين منصور الدشتكي (وفاة ٩٤٨ هـ.ق) وحفيد الأمير صدر الدين المعروف باسم مير صدر الدين الثاني (وفاة ٩٦١ هـ.ق)، حيث يعد جميعهم حسب زعم هنري كوربان «سلالة عائلية من الفلاسفة». إن التأمل في أعمال المفكرين التابعين لمدرسة شيراز يلقي الضوء على هذه الحقائق:

أولاً، إن ماهية فكر هؤلاء المفكرين، بشهادة أعمالهم، كلامية غالباً. وفي مدرسة شيراز انتشر الكلام الأشعري أولاً، ثم بعد تحوّل بعض كبار هذه المدرسة إلى المذهب الشيعي (مثل الدواني وعائلة الدشتكي من غياث الدين منصور وما بعده) حل الكلام الشيعي بدلاً من الكلام الأشعري وأخذت الباطنية ـ وهي لازمة التفكر الشيعي ـ تزيح الظاهرية ـ وهي لازمة الأشعرية ـ عن مكانها.

---

(١) حول مدرسة شيراز الفلسفية انظر: كاكايي، قاسم، «المكتب الفلسفي الشيرازي»، فارس شناخت، فصلنامه فرهنگي وپژوهشي [المجلة الدورية الخاصة بالثقافة والدراسات]، بنياد فارسي شناسي، السنة الثالثة، العدد الخامس، ربيع ١٣٨٠هجري شمسي؛ ذاته، ست مقالات بأسماء «شيراز، مهد عرفان...». خردنامه صدرا، العدد الثاني، شهريور ١٣٧٤، و«آشنايي با مكتب شيراز» [التعرف على مدرسة شيراز]، خردنامه صدرا، من العدد الثالث، فروردين ١٣٧٥ لغاية العدد الثامن، صيف ١٣٧٦ هجري شمسي (١٩٩٧ م).

ثانياً، دور عنصري الإشراق والعرفان، خاصةً في الفكر الفلسفي ـ الشيعي، مهم جداً في هذه المدرسة؛ وبسبب حضور هذين العنصرين في مدرسة شيراز يطلق على المدينة «برج الأولياء».

ثالثاً، يجب البحث عن أغلب مسائل صدرا الفلسفية، الجذور التي قامت عليها شجرة الحكمة المتعالية العملاقة في المدرسة الشيرازية؛ ويمكن تقسيم مدرسة شيراز نظراً لارتباطها بصدر المتألهين إلى قسمين المتقدّم والمتأخر:

أ) القسم المتقدّم، الممهد لظهور فلسفة الملّا صدرا. في هذا القسم تشكلّت العناصر والمواد الضرورية لنشأة فلسفة الملّا صدرا أو الحكمة المتعالية وظهورها.

ب) القسم المتأخر، أو بتعبير البعض مدرسة شيراز الثانية وهي مدرسة صدرا الفلسفية إياها. وقد تشكلّت هذه المدرسة بعد عودة صدر المتألهين إلى شيراز بين السنوات (١٠٢٠ إلى ١٠٢٢ هـ ق).

وهنا نتطرق إلى موضوع هام وهو أن التأمل في النقاط المهمة الثلاث لنشأة الحكمة العرشية أو الفلسفة الكلامية لصدر المتألهين ـ وهي تجلٍ لحكمته المتعالية ـ يبين لنا بأن:

ـ الملاحظة الأولى هي أن الحقيقة حقيقة، وهذا أمر موّحد وكلام الكندي أيضاً، وكما أشرنا إلى هذا الأمر في بداية مبحثنا، تم ذكره نظراً إلى وحدة الحقيقة. والكلام هو أن «الفلسفة كالدين والدين كالفلسفة علم الحقيقة أو معرفة الحقيقة». لذلك لو نظرنا جيداً سنرى أنه ما من خلاف بين الدين والفلسفة. وهذا ليس رأي الكندي فقط، وإنّما رأي جميع الفلاسفة المسلمين؛ كما أن تاريخ الفلسفة الإسلامية يؤكد على وجهة نظر الفلاسفة حول هذا الأمر؛ كما أنه يقدّم لنا صورة وافية عن جهودهم لإزالة الاختلاف الظاهري بين الدين والفلسفة، وبعبارة أُخرى، إن جهودهم كانت من أجل المزج بين العقل والنقل والوفاق بين الدين والفلسفة.

وفي معرض كلامنا عن الملاحظة الأولى، من الضروري أن نذكر أن أغلب

الفلاسفة المسلمين كانوا إيرانيين؛ وأن الكندي الذي يطلق عليه «الفيلسوف العربي» نشأ في إيران الثقافية وفي الجو الذي كانت تسيطر عليه الثقافة الإيرانية وفكرها، أي في مدينة الكوفة. الكوفة والبصرة ومن ثم بغداد هي مُدن بُنيت بالقرب من تيسفون، وكان سُكانها ـ خاصةً الكوفة والبصرة ـ إيرانيين غالباً وكانت الثقافة الإيرانية سائدة في تلك الديار؛ وهذه الثقافة هي ثقافة دينية لأن ثقافة المشرق بشكل عام وإيران بشكل خاص هي ثقافة دينية؛ وفي جو هذه الثقافة لا بد أن تميل الفلسفة إلى الدين ويغلب عليها الطابع الديني.

ـ الملاحظة الثانية، هي أن الحل الوحيد لإزالة الخلاف الظاهري بين الدين والفلسفة هو «التأويل»، الحل المعروف والمقترح منذ البداية، حيث كان المعتزلة العقلانيون يقومون بتأويل الآيات القرآنية. وفي البداية كان الأشاعرة يعارضون أي تأويل إلّا أنهم في النهاية اتجهوا إلى تأويل الآيات بل حتى «أقاموا معرضاً لتأويل الأحاديث» على حد وصف جولد تسيهر. وفي فترة دخل فيها العرفان مجال الفلسفة حيث امتزج الاثنان، أي في عصر السهروردي ـ وخاصةً في الوقت الذي امتزجت فيه الفلسفة بالكلام، والكلام بالفلسفة أي بعد فترة ظهور الخواجة نصير الدين الطوسي ـ تنامى الاستشهاد بالآيات والروايات بهدف التأكيد الديني على المسائل الفلسفية وشاع التأويل، حيث لم يكن الاستشهاد بالآيات والروايات في مجال الفلسفة نافعاً من دون الاستعانة بالأسلوب التأويلي.

ـ الملاحظة الثالثة، هي أن الفيلسوف كالفنان وخلافاً للعالِم (عالم العلوم الطبيعية) يتأثر بالأوضاع والتطورات الاجتماعية والتربوية والسياسية في عصره. وصدر المتألهين فضلاً عن كونه وريث التراث الذي تحدثنا عنه، درس في المدرسة الكلامية ـ العرفانية الشيرازية وتربى فيها، وتأثر بهذه المدرسة وآرائها السائدة؛ أي الآراء الكلامية ووجهات النظر العرفانية. ونقل التراث الكلامي ـ الفلسفي لمدرسة شيراز إلى أصفهان بعد ظهور الصفويين ومركزية هذه المدينة، في الجو المذهبي الضروري لثبات حكم الصفويين واستمرار قوتّهم أمام الهيمنة العثمانية، وجعل التبيين العقلي ـ الفلسفي لأصول الدين والمذهب ضرورياً أكثر

من أي وقتٍ مضى. مجموعة هذه الأسباب وخاصةً الضرورة الأخيرة، التي طردت الملّا صدرا من أصفهان إلى قرية كهك في أطراف مدينة قم، من جهة والسير التكاملي لمزج العقل بالنقل والوفاق بين الدين والفلسفة ـ الأمر الذي بدأ منذ عصر الكندي وآل إلى عصر الملّا صدرا ـ من جهة أخرى، جعل الكشف عن الوجه الكلامي للحكمة المتعالية جنباً إلى جنب وجهها العرفاني، أمراً ضرورياً مُلحاً.

والرسالة الصغيرة والموجزة والقيمة في الوقت ذاته أن الحكمة العرشية هي مرآة تعكس هذه الضرورة. وفي هذه الرسالة ـ التي قيل عنها بأنه يمكن البحث فيها عن أمهات مطالب الأسفار الأربعة ـ يقدّم الملّا صدرا جميع الإمكانات الفلسفية في خدمة المسائل الدينية ـ الكلامية والمعروفة بالمبدأ والمعاد، ويهتم بإزالة الخلافات الظاهرية بين الدين والفلسفة مستعيناً بالتأويل حتى يبيّن أنّ الحقيقة التي تبحث الفلسفة عن كشفها وإدراكها هي الحقيقة إياها التي يُبحث عنها في الدين. وأيضاً من أجل اثبات وجود الحق المتعالي لا يستعين ببرهان الحدوث كما يفعل المتكلمون لأنه يعتبر هذا الأسلوب غير كافٍ، وإنّما يثبت واجب الوجود بالأسلوب الفلسفي وعن طريق البرهان الوجودي، ويبين أن معرّف ذات الحق هو جوهر ذات الحق ولا شيء آخر. ثم يستشهد بالآية الكريمة ﴿شَهِدَ ٱللَّهُ أَنَّهُۥ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ﴾[1] ليجعل النقل يوافق على مسألة عقلية. كما أنه في مسألة التوحيد لا يلجأ إلى برهان «التمانع» الكلامي، بل إنه يستنتج مستنداً إلى القاعدة الفلسفية المعروفة بالـ«بسيط الحقيقة فهو بوحدته كُلّ الأشياء» بأن ما من شريك للواجب الوجود؛ لأن واجب الوجود تام الحقيقة هو كامل الذات وفير متناهٍ، ولو تصورنا حداً لوجوده سيكون ذلك الحد أمراً غير الوجود الذي سيطر على وجود الحق، وهذا أمر محال لأنه في هذه الحالة سيتحول الواجب إلى زوج تركيبي كالممكنات. كما أن موضوع الخُلف لا يتفق مع كون الواجب بسيط الحقيقة فالتوحيد ينفي أي تركيب عن ذات الحق المتعالي أيضاً.

---

(١) سورة آل عمران (٣)، الآية ١٨.

ويقدم الملّا صدرا، بأكثر الأساليب فلسفياً، على حل الألغاز الثلاثة التي جعلت الغزّالي يكفر الفلاسفة، أي مسألة علم الله، ومسألة حدوث العالم، ومسألة المعاد الجسماني.

وضمن تأكيده على هذا المعنى بأن علم الحق المتعالي نسبةً إلى جميع الإشياء، أعم عن الكلي والجزئي، هو حقيقة واحدة والعلم بجميع الأشياء في عين وحدته، وأن كلام الحق المتعال بأن ﴿لَا يُغَادِرُ صَغِيرَةً وَلَا كَبِيرَةً إِلَّآ أَحْصَنهَأ﴾[1]، وعلى هذه المنوال بذكره «جميع الأشياء» باعتبارهم المتعلقين بعلم الله، ينهي القضية المثيرة للجدل والباعثة على التكفير أي أن «المتعلق» بعلم الله هو الكلّيات، وعن طريق الكلّيات يعلمُ الله بالجزئيات.

كما أنّه يصّر على الحدوث الزماني للعالم كلّه وذلك بتأكيده على نظرية «تجدد الأمثال»[2] التي نتيجتها أن وجود جميع الموجودات مسبوقة بالعدم الزماني.

---

(١) سورة الكهف (١٨)، الآية ٤٩.

(٢) ذُكر تجدّد الأمثال بثلاثة طرق: أ) التجدّد في الأعراض وهو وجهة نظر الأشاعرة والمُبتني على أصل «العرض لا يبقى زمانين»، وأنّ الله يخلق مثله ويضعه مكانه. في وجهة النظر هذه إن الجوهر ثابت. ب) تجدّد الجواهر والأجسام والوجه المتكامل له هو «الحركة الجوهرية» في فلسفة الملّا صدرا، وقد طُرح أولاً بشكل بدائي بهذا السؤال «كيف يمكن أن يكون الجوهر ثابتاً في حين أن العرض يتحول؟» من قِبل الجاحظ وقد طور الملّا صدرا هذه القضية إلى نظرية واستعان بها في حل الكثير من المسائل الفلسفية مثل نظرية «جسمانية حدوث النفس وروحانية بقائها». ج) التجدّد إلى ما سوى الله، وهو وجهة نظر عرفانية وبناءً عليها يتحول كل ما هو سوى الله بشكل مستمر؛ وهو مستمر بين «العدم والوجود» و«الخلق» (نظرية الخلق المستمر). وبإعادته النظر في تعريف «الجوهر» وتعريفه بـ«الوجود القائم بالذات» - على الرغم من اجتناب الحكماء من تسمية الله بالجوهر (لأن الحكماء يعتبرون الجوهر ماهية، وليس الوجود) - اعتبر ابن عربي الله «الجوهر»، أي الوجود الوحيد القائم بالذات وما سوى الله هو «العرض» أي الوجود غير القائم بالذات، مكرّراً شعار الأشاعرة القائل بأن «العرض لا يقاس زمانياً». وعلى هذا المنوال، طرح نظرية تجدّد الأمثال. كما أنّ المولانا جلال الدين الرومي أيضاً في ديوانه المعروف بالمثنوي وفي الدفتر الأول منه، أي من بعد الأبيات ١١٤٤، قدّم هذه النظرية بشكل علني:

كل نفس منك تصبح عالماً ... ونحن لا نعلم عن التجدّد شيئاً في البقاء
يأتي العمر جديداً كالساقية الجديدة ... إلّا أنه يبدو مستمراً في الجسد =

وفي نهاية باب المسألة الثالثة أي «المعاد الجسماني» يقول إنّه لو في قضية خلق الإنسان تتشكل الروح من الجسم: «الجسم = البدن الروح» أي إنّ الروح أو النفس هي «جسمانية الحدوث»، وتتحول في ظل الحركة الجوهرية إلى موجود روحاني وباقٍ أي تصبح «روحانية البقاء»، فهناك أي في يوم الحشر روح الإنسان هي التي ستشكل جسمه أو بدنه الأخروي: «الروح الجسم = البدن». وعلى هذا المنوال، فإن روح الإنسان بسبب كسبه للفضائل والرذائل وظهور الملكات النفسانية طوال حياة الإنسان في هذا العالم وفي ظل مقدرة النفس على الخلاقية في ذلك العالم، سوف تخلق جسماً متناسباً مع خُلقياتها لصاحب الروح. وبهذا الطريق لا ينجح فقط الملّا صدرا بإثبات المعاد مستعيناً بالفلسفة وإنما يحل اللغز الديني ـ الكلامي لتجسم الأعمال أيضاً، ويوضّح معاني الأحاديث الناظرة على تجسّم الأعمال مثل حديث «يحشر المرء مع من أحبه...»، ويبين كيف أن بعض الناس سيحشرون على شكل حيوانات (على سبيل المثال إلى ذئاب، وفئران، ودببة وإلخ...)؛ وبسبب ملكاتهم النفسانية وخُلقياتهم الحيوانية تخلقُ أرواحهم أجساماً متناسباً مع ملكاتهم النفسانية ليحشروا بأجسامهم الجديدة تلك كما قال مولانا جلال الدين في ديوانه المثنوي المعنوي:

يا من مزقت قمصان الناس كما حل بيوسف

سوف تستيقظ على شكل ذئبٍ من هذا السُبات العميق

وقد باتت جميع خصالك كالذئاب

فإنك ستمزق من الغضب أعضائك[1]

والمراد من هذا الكلام هو أن نعرف بأن صدر المتألهين هو أول حكيم

= وفي باب «تجدّد الأمثال» انظر إلى مقال «تجدّد الأمثال»، داد به، دائرة معارف التشيع، المجلّد الرابع، ومصادر المقال.

(1) المثنوي، الدفتر الرابع، البيتان ٣٦٦٢ ـ ٣٦٦٣، انظر مقال في باب «تجسم الأعمال» لأصغر داد به، «تجسم الأعمال»، دائرة معارف التشيع، المجلد الرابع.

اهتم بطرح مسائل ومباحث دينية ـ كلامية برؤية فلسفية وتبيين فلسفي، وأوضح هذه المسائل وبرزّها بشكل عقلاني وظريف. كما أنه بعد حدوث تطورات وتغييرات في الحكمة الإسلامية منذ عصر الكندي حتى عهده، استخدم أسلوباً يعتبره الكندي حلّالاً لجميع المشكلات التي قد يواجهها أي فيلسوف في تعامله مع المسائل الدينية، على أحسن نحو؛ وقام بالتأويل العقلاني لمسائل تبدو معانيها الظاهرية منافية للعقل، من ضمنها تأويل «شجرة الطوبى» إلى العلوم الجزئية الموجودة في نفوس وبواطن أفراد الإنسان، وتأويل «الصراط» إلى «طريق معرفة الله» وإلى «النفس الإنسانية»، حيث تكون مكان العلم وتصل بالإنسان في العالم الآخرة إلى مقصده ومقصوده (الجنة/لقاء الله). وكذلك تأويل «الميزان» إلى «العدل» بعد هذا التفسير القائل بأن الميزان هو المعيار الصحيح لمعرفة مقدار الشيء وحجمه، ومن البديهي يجب أن يكون متناسباً مع الموزون، ومثلما يكون الميزان ميزان الأجناس المادية فإن أمراً معنوياً سيكون ميزان الأمور المعنوية...

أسلوب التصحيح:

تم تصحيح كتاب الحكمة العرشية قبل أكثر من خمسة عشر عاماً بالأسلوب الالتقاطي وذلك بناءً على سبع مخطوطات لم يكتب أغلبها بخط مقروء، وحتى ذات أخطاء عديدة، ومن ثم نُشر مطبوعاً. والمخطوطات السبع هي كما يلي:

١) را: المخطوطة التابعة للمكتبة المركزية لجامعة طهران المرقمة بـــ ٤/ ٣٦٣٨[١]. وتعد الحكمة العرشية الرسالة الرابعة من مجموعة ٣٦٣٨ والتي جاءت ضمن الصفحات (٢٩٦ ـ ٣٧٥). الخط: نستعليق، عدد الأسطر: ٢١ سطراً، تاريخ الكتابة: القرن الثاني عشر للهجرة.

٢) مر: المخطوطة التابعة لمكتبة آية الله المرعشي النجفي في مدينة قم

(١) فهرست مخطوطات المكتبة المركزية لجامعة طهران، ج ١٢، ص ٢٦٤٣، طهران، ١٣١٨ هجري شمسي.

والمرقمة بـــ ٤/٧٥٧٧[1]. وتعد هذه الرسالة الرابعة من مجموعة ٧٥٧٧، وقد جاءت ضمن الصفحات (ر ١٢٤ ـ ١٥٥ پ). الخط: نستعليق، الكاتب: عبد الملك بن محمد إبراهيم الدواناتي، العناوين بلون أحمر أو لم يكتب بعضها؛ ونرى في الورقة الأولى تملكها من قِبل الميرزا أبو الفضل الطهراني بتاريخ شعبان ١٣٥٤ هـق مع ختم مكتبته الشخصية. الغلاف: جلد بُني، عدد الأوراق: ١٩٧، عدد الأسطر: ١٩ سطراً، قياس الصفحة: ٢١ × ١٥ سنتيم.

٣) مج: المخطوطة التابعة لمجلس الشورى الإسلامي المرقمة بـ ٢٦/٤٩٤٢[2]. وتحتوي مجموعة ٤٩٤٢ على ٥٦ رسالة. الخط: شكسته نستعليق، القرن الحادي عشر، الورق: أصفهاني، عدد الأسطر متنوع، الغلاف: جلد أزرق، قياس الغلاف ٢٤× ١٤ سنتيم، العنوان والعلائم: بلون أحمر في بداية فهرست بعض رسائل المجموعة، وملاحظة باسم محمد المدعو بالحسين وتاريخ ١٣٣١ وختم (شمس العلماء)، وفيها أربعة أشكال هندسية. رقم التسجيل ٦٥٠١٣ وتعد رسالة الحكمة العرشية الرسالة السادسة والعشرين من مجموعة الرسائل وكتبت بخط شكسته نستعليق في الصفحات من (٦٣ پ ـ ٨٢ ر) وفي خمسة وعشرين سطراً بقياس ١٠ × ١٩ سنتيم، وكتب عنوانها بخط «النسخ» عريض وبلون أحمر.

٤) مج ١: المخطوطة التابعة لمجلس الشورى الإسلامي المرقمة بـــ ١/٥٤٣٨[3] وتحتوي مجموعة ٥٤٣٨ على سبع رسائل. وقد جاءت رسالة الحكمة العرشية كأول رسالة ضمن الصفحات (١ پ ـ ٣٨ ر). الخط: النسخ، الكاتب: محمد حسن الجويني الشيرازي، تاريخ الكتابة: ١٢٧٣، عدد الأوراق: ٧١،

---

(١) فهرست مخطوطات مكتبة المرعشي النجفي، ج ١٩، ص ٣٨٤، قم، ١٣٥٣ هجري شمسي.

(٢) فهرست مخطوطات تمكتبة المجلس الشوري الإسلامي، ج ١٤، ص ١٧١ - ١٨٤، طهران، ١٣٤٧ هجري شمسي.

(٣) المصدر ذاته، ج ٦، ص ٣٤١ - ٣٤٢.

نوع الورق: إفرنجي، عدد السطور ٢١، الغلاف: جلد أسود وذو وجه واحد فقط، قياس الغلاف: ١ × ٢١ سنتيم، العناوين: بلون أحمر، محل الكتابة: شيراز، رقم التسجيل: ٦٢٣٣٧.

٥) مج ٢: المخطوطة التابعة لمكتبة مجلس الشورى الإسلامي المرقمة بـ ١٨١٦/١[1]. وتحتوي مجموعة ١٨١٦ على رسالتين. وقد جاءت رسالة الحكمة العرشية كأول رسالة ضمن الصفحات (١ ـ ١١٩). المجموعة كلها كتبت بخط النستعليق وتعود إلى كاتب واحد، وبين النسختين هنا عدة صفحات بيضاء ونُقلت على إحداها سبع رُباعيات تعود لمولانا جلال الدين الرومي. ويشاهد على جانب الصفحات ٢٧، ٢٩، و٣٨ (من العرشية) حواشي مكتوبة من قِبل المصنف بعلامة «منهُ». وكتبت بعض الفقرات نقلاً عن المصحح في توضيح المفردات الصعبة الموجودة في مخطوطة العرشية، في حواشي بعض الصفحات. تعود هذه المجموعة إلى مكتبة آقا علي مدرس وثمة أثر ختم له ولابنه آقا حسن موجود على ظهر آخر صفحة. القياس: رقعي ١٦× ١٢ سنتيم، الغلاف: جلد أحمر، عدد الصفحات: ٧٤، عدد الأسطر: ١٣، رقم التسجيل: ٢٧٨٨٥.

٦) مج ٣: المخطوطة التابعة لمكتبة مجلس الشورى الإسلامي المرقمة بـــ ١٨٠٢/١[2]. وتحتوي مجموعة ١٨٠٢ على خمس رسائل وقد جاءت الرسالة الأولى وهي الحكمة العرشية ضمن الصفحات (٤ ـ ٥٠). كتبت هذه المجموعة بخط النسخ من قِبل توفيق ابن الكربلائي حسن اللاهيجاني وفي تاريخ واحد، وجاء تاريخ الكتابة عام ١٢٤٤ للهجرة تحت رسالة القضاء والقدر (الرسالة الثانية ضمن المجموعة) وكذلك رسالة حدوث العالم (الرسالة الثالثة ضمن المجموعة)، وكتب الكاتب اسمه في نهاية رسالة حدوث العالم. القياس: وسط، ١٦× ١٥ سنتيم، الغلاف: أسود، عدد الصفحات: ٢٠٢، عدد الأسطر: ٢٣، رقم التسجيل: ١٦٠٥٥.

---

(١) ذاته، المجلّد ٥، ص ٢٣٠.

(٢) المصدر ذاته، المجلّد ٥، ص ٢٠٢، ٢٠٣، ٢٣١.

٧) مج ٤ : مخطوطة من ضمن المجموعة المهداة من قبل إمام جمعة مدينة خوي إلى مكتبة مجلس الشورى الإسلامي وهي برقم ١٠/١[1]. وتعد الحكمة العرشية لصدر المتألهين الرسالة العاشرة من هذه المجموعة وقد جاءت ضمن صفحات (٢٠٤ ـ ٢٦٦). كتبت هذه المخطوطة بخط الكاتب الحاج محمد حسن وبتاريخ ١٢٧٥ هـ. ق.

وهنا من الضروري أن أذكر فضل تقدّم وكذلك تقدم فضل الأستاذ غلام حسين آهني، وأضيف أنّه قرأ أولاً مخطوطة الحكمة العرشية وقام بتصحيحها بناءً على المخطوطات الثلاث المكتوبة في تواريخ (١٢٧٩، ١٢٣٥، ١٣١٥ هـ.ق) وترجمها إلى الفارسية، ونشرها في أصفهان عام ١٩٦٢ باسم «العرشية»؛ وقد استعنت بالمخطوطة المصححة من قبله في تصحيح الحكمة العرشية وضبطها، وهنا أخصه بجزيل شكري.

(١) ذاته، المجلّد ٧، ص ١١٠ ـ ١١١.

هذه الرسالة الموسومة بالحكمة العرشية جزاه الله ذات صاحبها خيراً

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الذي جعلنا ممن شرح صدره للإسلام فهو على نور من ربه وارشدنا من عباده الذين آتاهم رحمة
من عنده وعلمهم من لدنه وهداهم إلى الصراط المستقيم بالتحقيق واليقين وجعل لهم لسان صدق في الآخرين والصلوة على
خير من انزل عليه الكتاب واشرف من اوتي الحكمة وفصل الخطاب محمد وآله الفائزين من بركات النبوة والحكمة بالحظ
الاوفر والقدح المعلى عليه وعليهم السلام اللهم اهدنا إلى الحق الاعلى وبعد فيقول العبد الذليل الفقير إلى عفو ربه الجليل
محمد المشتهر بصدر الدين جعل الله قلبه مستنيراً بنور المعرفة واليقين هذه رسالة اذكر فيها نبذاً من المباحث
الربوبية والمعالم القدسية التي انار الله بها قلبي من عالم الرحمة والنور ولم تكن وصلت اليها ايدي افكار
الجمهور ولا يوجد في مسفور احد من الفلاسفة المشهورين والحكماء المتأخرين وانما اذكر منها
المهمات من ابوابها ... من شرايع ... هذه قواعد مقتبسة من مشكوة النبوة والولاية مستخرجة من ينابيع
الكتاب والسنة من غير ان تكتسب من مزاولة كتب الباحثين او مزاولة صحبة المعلمين ذكرتها تبصرة للسالكين
الناظرين وتذكرة للاخوان المؤمنين وان كانت مشتغلة للجهال والجدليين وغيظاً للاعداء من الحكمة واليقين
من اوليا ظلمات الشياطين المطرودين ولكني عصيت بوجه الله القديم واوليائه من شر عداوة المعاندين
وحجبت بالكلية للتعظيم والتوانى من ظلمات اوهام المعطلين الا من كان من اهله ... على اقدامه
وانما ... فان احسنت وان اسأت وظلمت لنفسي فقد استغفرت وقد قلت ومن يعمل سوءاً
او يظلم نفسه ثم يستغفر الله يجد الله غفوراً رحيماً وهذه المسائل المذكورة بهذه الرسالة الموسومة بالحكمة
العرشية بعضها مندرج في الايمان بالله وبعضها مندرج في العلم باليوم الآخر وهما الا ...
العلم

امير المؤمنين عليه وعلى اولاده واحبته وآله صلوات رب العالمين لا تعرف الحق بالرجال بل اعرف الحق تعرف اهله

والعلم بان المتبع في المعارف الالهية هو البرهان او المكاشفة بالعيان كما قال تعالى قل هاتوا برهانكم

ان كنتم صادقين وقال ومن يدع مع الله الها آخر لا برهان له به والبرهان نور يقذفه الله في قلب المؤمن يتنور به قلبه

فيرى الاشياء كما هي كما وقع في دعاء النبي صلى الله عليه وآله لنفسه ولخواص امته واوليائه [illegible] اللهم ارنا الاشياء

كما هي ثم اعلم ان هذه المسائل التي وقع الخلاف فيها لجمهور الفلاسفة مع الانبياء عليهم السلام ولهم الدعاء لو كانت سهلة

التناول والحصول بمجرد الاكتساب بالفكر وبهذه العقول البتراء بتهذيبهم المنطقية وانظارهم [illegible] لما وقع الخلاف فيها

من اولئك العقلاء المستغنين [illegible] باستعمال آلة الفكر والنظر في الكتب بتصور الاشياء وما نشأ منهم فيها الخطاء

ولما وقعت الحاجة الى بعثة الانبياء. نعم ان هذه المسائل لا تحصل الا بالاقتباس من الانوار من مشكاة النبوة والتتبع لآثار الاطهار

من ابطن الولاية فعليك بتجريد [illegible] للتفكر وتطهير [illegible] للتدبر والانقطاع شديد عن الخلق ومناجاة كثيرة مع [illegible]

الشهوات والاعراض عن الشهوات والرياسات وساير اغراض الحيوانات بالنية الصافية والدين [illegible]

عملك بفقر حالك وعجز علمك [illegible] الى مسبب حتى اذا انكشف الغطاء ورفع الحجاب كنت كما كنت [illegible]

الباب مفتقرا عند رب الارباب فانك لا تلج [illegible] الابواب [illegible] حتى انه لو [illegible] احد [illegible]

كما ورد في الحديث فاياك ان تحسب [illegible] الوصول [illegible] العقول [illegible] فتهلك [illegible]

تهتدي الى مكان [illegible] والله علمت ان لا [illegible] فتهذب نفسك واخلص نيتك [illegible]

[illegible] للناظرين [illegible] والعاكفين [illegible] شطر كعبة المقصود وتوجه الى [illegible] غاية

السفر [illegible] الى عالم النور وهو حاصل [illegible] الوجه [illegible] النور

من الوجه الباقي [illegible] خير للابرار [illegible] المقصود [illegible] بالسير الحثيث [illegible]

النظر لا بمجرد حركات البدن التي لا تحصل [illegible] الا بمتاعب السفر دون تحصيل الزاد واخذ المتاع [illegible] وانما

قال صلى الله عليه وآله تفكر ساعة خير من عبادة سبعين سنة وقال [illegible] وباب مدينة علم [illegible] اذا

تقرب الناس الى خالقهم بانواع البر تقرب اليه بانواع العقل حتى تسبقهم [illegible] ان المقصود من العبادات

البدنية والاوضاع الدينية كالقيام والصيام وغيرها انما هو تصفية القلب وتهذيب [illegible]

والفكر [illegible] من حيث انها تعبد للمعبود [illegible] لحركة الاركان [illegible] قال تعالى

لن ينال الله لحومها ولا دماؤها ولكن يناله التقوى منكم وقال ليس البر ان تولوا وجوهكم قبل المشرق والمغرب

ولكن البر من آمن بالله واليوم الآخر الآية ثم ان [illegible] والكشف [illegible] طريق السالكين

هو اجتناب [illegible] العلم [illegible] آرائهم [illegible] والاغترار بهم [illegible]

اقتفاء السلف [illegible] كما قال تعالى وان تطع اكثر من في الارض يضلوك عن سبيل

الله ان يتبعون الا الظن وان هم الا يخرصون [illegible] ان الظن لا يغني من الحق شيئا [illegible] اعاذنا الله [illegible]

[illegible] بانوار الحكمة والبصيرة بحق محمد وآله الطاهرين سلام الله عليهم اجمعين ١ ٥ ٥

الحكمة الشرعية

تحقيق وتقديم

الدكتور أصغر داد به

[المقدمة]

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الذي جعلنا ممّن شرح صدره للإسلام فهو على نور من ربّه، وأوجدنا من عباده الذين آتاهم رحمة من عنده وعلماً[1] من لدنه، وهداهم إلى صراط الله الحقّ باليقين، وجعل لهم لسان صدق في الآخرين. والصّلاة على خير من أنزل إليه[2] الكتاب، وأشرف من أوتي الحكمةَ وفصل الخطاب، محمّد[3] وآله الفائزين من ميراث النّبوة والحكمة بالحظّ الأوفى والقدح المعلّى ﷺ؛ ولهم الدعاء من الحقّ الأعلى.

وبعد[4]، فيقول العبد الذليل المحتاج[5] إلى عفو ربّه الجليل، محمّد الشّيرازي، المدعوّ بصدر الدّين ـ جعل الله[6] قلبه منوّراً بنور المعرفة واليقين ـ: هذه رسالة أذكر فيها طائفة من المسائل[7] الرّبوبيّة المعالم[8] القدسيّة الّتي أنار الله[9] بها قلبي من عالم الرّحمة والنّور، ولم تكن وصلت إليها أيدي[10] أفكار[11] الجمهور[12]. ولا يوجد[13] شيء من هذه الجواهر الزّواهر في خزانة[14] أحد من

(١) مج ٣: علمنا.
(٢) مج ١: الله.
(٣) دا: + صلى الله.
(٤) مج ٣، مج ٤: أما بعد.
(٥) مج، مج ١، مج ٢، مج ٣: - المحتاج.
(٦) مج ٣: + تعالى.
(٧) مج ٤: - المسائل.
(٨) مج ٣: العالم.
(٩) مج ٣: + تعالى.
(١٠) مج ٣: - أيدي.
(١١) مج ٣: ألهام.
(١٢) مر: جمهور.
(١٣) مج ١: - يوجد.
(١٤) دا: خزانته.

الفلاسفة المشهورين والحكماء المتأخّرين[1] المعروفين، حيث لم يؤتوا من هذه الحكمة شيئاً، و[2]لم ينالوا من هذا[3] النّور إلّا ظلّاً و[4]فيئاً؛ إذْ لم يأتوا البيوت من أبوابها، فحرموا من شراب المعرفة بسرابها. بل هذه قوابس مقتبسة من مشكاة النّبوة والولاية، مستخرجة من ينابيع الكتاب والسُنَّة، من غير أن تكتسب[5] من مناولة كتب[6] المباحثين[7] أو مزاولة صحبة المعلّمين. ذكرتها لتكون تبصرة للسّلاك النّاظرين وتذكرة للإخوان المؤمنين، وإنْ كانت شنعة للجهّال والجدليّين وغطاء[8] لأعداء نور الحكمة واليقين وأولياء ظلمات الشّياطين المطرودين. ولكنّي[9] اعتصمت بوجه الله القديم وأوليائه من شرّ عداوة المعاندين، واحتجبت[10] بملوكته العظيم وأنواره من ظلمات أهوام المعطّلين.

إلهي إن[11] افتخرت، فبما[12] أنعمت عليّ، وقد أمرت ﴿وَأَمَّا بِنِعْمَةِ رَبِّكَ فَحَدِّثْ﴾[13]. وإن أسأتُ أو ظلمت نفسي[14]، فقد استغفرتُ، وقد قلت: ﴿وَمَن يَعْمَلْ سُوٓءًا أَوْ يَظْلِمْ نَفْسَهُۥ ثُمَّ يَسْتَغْفِرِ ٱللَّهَ يَجِدِ ٱللَّهَ غَفُورًا رَّحِيمًا﴾[15].

وهذه المسائل المرسومة[16] في هذه الرّسالة الموسومة[17] بالحكمة العرشيّة بعضها يندرج في الإيمان بالله وبعضها يندرج[18] في العلم[19] باليوم الآخر. وهذانِ العلمان المشار إليهما[20] في كثيرٍ من آيات القرآن[21] بالإيمان بالله

---

(1) مج ١: - المتأخرين.
(2) دا: - و.
(3) نسخه ها: هذه (ظاهراً «هذا» صحيح است).
(4) مج ٣: أو.
(5) مر، دا مج ٣، مج ٣، مج ٤: يكتسب.
(6) تمام نسخ بجز «مج ٤»: الكتاب.
(7) مر، دا: الباحثين.
(8) مر، دا: غيظا.
(9) مر، دا: ولكن.
(10) دا: احتجت.
(11) مر: - إن.
(12) مر، دا، مج ١، مج ٢، مج ٣: فيما.
(13) سورهٔ ضحى، آيهٔ: ١١.
(14) مج ٤: - نفسي.
(15) سورهٔ نساء، آيهٔ: ١١٠.
(16) مج ٣: الموسومة.
(17) مج ٣: - الموسومة.
(18) دا: يتدرج.
(19) مج ١: - العلم.
(20) دا: إليها.
(21) مج ٣: - في الإيمان... آيات القرآن.

واليوم الآخر، هما[1] أشرف العلوم الحقيقيّة التي بها يصير الإنسان من حزب ملائكة الله ٱلمقرّبين؛ وبإنكارها[2] وجحودها[3] يقع في ضلالٍ[4] مبينٍ، ويخرج عن ربقة المؤمنين، ويحتجب عن جمال ربّ العالمين، ويحشر مع الشياطين: ﴿كَلَّا ۖ بَلْ ۜ رَانَ عَلَىٰ قُلُوبِهِم مَّا كَانُوا يَكْسِبُونَ ﴿١٤﴾ كَلَّا إِنَّهُمْ عَن رَّبِّهِمْ يَوْمَئِذٍ لَّمَحْجُوبُونَ ﴿١٥﴾﴾[5].

فهذا أوان[6] الشّروع[7] في عرض هذه الأنوار على[8] صحائف الأذهان والأفكار، والحوالة إلى كُتُبِنا المبسوطة في إقامة الحجّة والبرهان على كلٍّ[9] من المسائل والأنظار[10]، إلّا إشارةً خفيّة[11] يكتفي بها القرائح اللّطيفة، ويهتدي بها النّفوس المتوقّدة الشّريفة؛ ونوردها في مشرقين[12].

* * *

(1) مج ٤: - هما.
(2) مج ٢: بإنكارهما.
(3) دا: وجودها/ مج ٢: جحودهما.
(4) مج ١: ظلال.
(5) سورة مطففين، آيات: ١٤ و١٥.
(6) مج ١: أوّل.
(7) مج ٤: أن نشرع.
(8) مج، مج ١، مج ٢، مج ٣، مج ٤: - هذه الأنوار على.
(9) مج ٣: + مسألة.
(10) مج ١: - الأنظار.
(11) مج، هامش مج ٤: خفيفة/ مج ١: حقيقيّة.
(12) مج ٣: المشرقين.

المشرق الأوّل

في العلم باللّه

وصفاته وأسمائه وآياته

(وفيه قواعد)

[١] قاعدة لدنيّة[١]

في تقسيم الموجود وإثبات[٢] أوّل الوجود[٣]

إنّ[٤] الموجود إمّا[٥] حقيقة الوجود أو غيرها؛ ونعني بحقيقة الوجود ما لا يشوبه شيء غير الوجود من[٦] عموم أو خصوصٍ أو حدٍّ أو نهاية أو ماهيّةٍ أو نقصٍ أو عدمٍ. وهو المسمّىٰ بـ«واجب الوجود».

فنقول:[٧] لو لم يكن حقيقة الوجود موجودة، لم يكن شيء من ٱلأشياء موجوداً، لكنّ اللازم باطل بديهةً[٨]؛ فكذا الملزوم.

أمّا بيان اللّزوم[٩]، فلأنّ[١٠] غير حقيقة الوجود إمّا ماهيّة من الماهيّات أو وجود خاصّ مشوب بعدمٍ أو قصور. وكلّ ماهيّة غير الوجود فهي[١١] بالوجود موجودة لا بنفسها. كيفَ[١٢]، ولو أخذت نفسها مجرّدة عن الوجود، لم تكن نفسها نفسه[١٣] فضلاً عن أن تكون موجودة، لأنّ ثبوت شيء لشيء فرع على[١٤] ثبوت ذلك الشّيء و[١٥]وجوده؛ وذلك الوجود إنْ كان غير حقيقة الوجود، ففيه تركيب من الوجود بما هو وجود و[١٦]خصوصيّة أخرىٰ؛ وكلّ خصوصيّة غير

---

(١) مج ٤: شريفة (هامش: لدنية).
(٢) دا: ثبات.
(٣) مج ٣: - وإثبات اوّل الوجود.
(٤) دا: أمّا أن.
(٥) دا: + أنّ.
(٦) دا: + و.
(٧) مج ٣، مج ٤: ونقول.
(٨) دا: بديهية.
(٩) دا: اللازمج مج ٣: - أمّا بيان ٱللّزوم.
(١٠) دا: فإنّ.
(١١) مج ٤: هي.
(١٢) دا: + والواجب.
(١٣) مر: لنفسها.
(١٤) دا: - على.
(١٥) مر: - و.
(١٦) مج ١: - و/مج ٤: من.

الوجود[1] فهو[2] عدم أو عدميٌّ، وكلّ مركَّبٍ متأخرٌ عن بسيطه[3] مُفتَقِرٌ إليه. والعدمُ لا دخلَ له في موجوديّة الشيء و[4]تحصّله وإنْ دخل في حدّه ومفهومه؛ وثبوت كلّ مفهوم لشيء وحمله عليه ـ سواء كان ماهيّة أو صفة أخرى، ثبوتيّة أو سلبيّة ـ فهو فرع على وجود ذلك الشّيء، والكلامُ عائد إليه، فيتسلسل أو ينتهي إلى وجود بحت[5] لا يشوبه شيء.

فظهر أنّ أصل موجوديّة كلّ موجود[6] هو محض حقيقة الوجود الذي لا يشوبه شيء غير الوجود. فهذ الحقيقة لا يعتريها[7] حدّ ولا نهاية ولا نقص ولا قوّة إمكانيّة ولا ماهيّة، ولا يشوبها عموم جنسيّ أو نوعيّ أو فصليّ أو عرضيّ[8] عامّي أو[9] خاصّي؛ لأنّ الوجود متقدّم[10] على هذه الأوصاف العارضة للماهيّات، وما[11] لا ماهيّة له غير الوجود[12] لا يلحقه عموم ولا خصوص. فلا فصل له، ولا تشخّص له بغير ذاته، ولا صورة له، كما لا فاعل له ولا غاية[13]؛ بل هو صورة ذاته ومصوّر كلّ شيء، لأنّه كمال ذاته، وهو[14] كمال كلّ شيء، لأنّ ذاته بالفعل من جميع الوجوه[15]. فلا معرّف له ولا كاشف له إلّا هو، ولا برهان عليه إلّا ذاته؛ فشهد بذاته على ذاته وعلى وحدانية[16] ذاته، كما قال: ﴿شَهِدَ اللَّهُ أَنَّهُ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ﴾[17]؛ لأنّ وحدته ليست وحدة شخصيّة

---

(1) مج ٣: - ففيه... غير الوجود.
(2) در هامش مج ٤: فهي.
(3) مج، مج ١، دا، مر: بسيط.
(4) مج ٢: أو.
(5) دا: بحست.
(6) مج ٣: - موجودية كل موجود/ مج ٤: كل وجود.
(7) دا: لا يغربها.
(8) دا: + أو فصلي.
(9) دا: و.
(10) مج ٣، مج ٤: مقدم.
(11) مج ٤: - ما.
(12) مج ٢، مج ٣، مج ٤: + و.
(13) مج ٣: + له.
(14) مر، دا: هو/ مج ٤: - كمال ذاته وهو.
(15) مج ٤: الوجود.
(16) دا: وحدانيته.
(17) سورة آل عمران، آية: ١٨.

توجد بفردٍ[1] من طبيعته[2]، ولا نوعيّة ولا جنسيّة توجد لمعنى كلّي[3] من المعاني وماهيّة من الماهيّات[4]؛ ولا أيضاً[5] وحدة اجتماعيّة[6] توجد لعدّةٍ[7] من الأشياء قد[8] صارت بالاتّحاد في الوجود أو الاجتماع شيئاً واحداً؛ ولا أيضاً اتّصاليّة كما للمقادير أو المتقدرات[9]؛ ولا غير ذلك من الوحدات النّسبية كالتّماثل والتّجانس والتّشابه[10] والتّطابق، والتّضايف أيضاً ـ كما ستعلم[11] وإنْ جَوَّزَتْهُ الفلاسفةُ ـ والتّوافق وغير ذلك من أقسام الوحدات الغير الحقيقيّة. بل وحدتُه وحدةٌ أخرىٰ مجهولة الكنه كذاته[12]، إلّا أنّ[13] وحدته[14] أصلُ كلّ[15] الوحدات، كما أنّ وجوده أصلُ الوجودات، فلا ثاني له. وكذا علمه الوحداني نفس حقيقة العلم[16] الذي لا يشوبه جهل، فيكون علماً بكلّ[17] شيء من[18] جميع الوجوه، وهكذا القول في جميع صفاته الكماليّة.

* * *

(١) مر، مج ١، مج ٢، مج ٣: لفرد.

(٢) دا، مج ٤: الطبيعة/ مج ١، مج ٢، مج ٣: طبيعة.

(٣) مج ٢: كل.

(٤) مج ١: المهيّة.

(٥) مج ٣، مج ٤: + وحدته.

(٦) مر: إجماعيه.

(٧) مج ٤: بعدّة.

(٨) دا، مج ١، مج ٢، مج ٤: + و.

(٩) مر، مج ١: المقدرات.

(١٠) مر: - والتشابه.

(١١) مج ٣: + إن شاء الله تعالى/ مج ٤: + إن شاء الله.

(١٢) مر، دا: لذاته.

(١٣) مج ٢: لأنّ.

(١٤) مج ١: - وحدة أخرىٰ... وحدته.

(١٥) مج ٣، مج ٤: لكل.

(١٦) مر، دا: علم.

(١٧) مج ٣: لكل.

(١٨) مج ٣: في.

[٢] قاعدة عرشية[١]

[في بسيط الحقيقة...]

كلّ ما هو بسيط الحقيقة فهو بوحدته كلّ الأشياء، لا يعوزه شيء منها إلّا ما هو من باب النقائص والأعدام والإمكانات[٢]. فإنّك إذا قلت: «ج» ليس «ب»، فحيثيّة كونه «ج» إن كانت بعينها حيثيّة أنّه[٣] ليس «ب» حتى يكون[٤] «ج» بعينه مصداقاً[٥] لهذا السّلب بنفس ذاته، فكان[٦] ذاته أمراً عدمياً، ولكان كلّ من عقل «ج» عقل «ليس ب»، لكنّ التّالي باطل، فالمقدّمُ كذلك؛ فَثَبَتَ أنّ موضوع الجيميّة مركّب الذّات ـ ولو بحسب الذّهن ـ من معنى[٧] وجوديّ به يكون «ج»، ومن معنى[٨] عدميّ[٩] به يكون «ليس ب[١٠]» وغيره من الأشياء المسلوبة عنه. فعُلِمَ أنّ كلّ ما يسلب عنه أمرٌ وجوديٌّ فهو غير بسيط مطلقاً، فينعكس[١١] نقيضه[١٢]: كل بسيط[١٣] الحقيقة[١٤] مطلقاً[١٥] فغير مسلوب عنه أمر وجودي[١٦].

---

(١) مج ٤: مشرقية.

(٢) مر، دا: الإمكان.

(٣) مج ٣، مج ٤: كونه.

(٤) مج ٢: تكون.

(٥) مر: مصداق.

(٦) مر، دا: فكانت.

(٧) مج ٤: تعين.

(٨) مج ١: تعين معنى/ مج ٤: تعين.

(٩) بجز «مج ٢» بقيه نسخ: - عدمى.

(١٠) مر، دا: + بب.

(١١) مج ٣، دا، مر، مج ٤: فيعكس.

(١٢) مج ٣، مج ٤: النقيض.

(١٣) مج ٣: بسيطة.

(١٤) مج ٤: - الحقيقة.

(١٥) مج ٢: - مطلقاً.

(١٦) نسخه چاپى: + فهو ليس بسيط الحقيقة، بل ذاته مركّبة من جهتين: جهةٌ بها هو كذا، وجهة بها هو كذا.

فثبت أنّ البسيط كلّ الموجودات من حيث الوجود والتّمام، لا من حيث النقائص[1] والأعدام. وبهذا[2] ثبت علمه بالموجودات علماً بسيطاً وحضورها عنده على وجه أعلى وأتمّ، لأنّ العلم عبارةٌ عن الوجود بشرط أن لا يكون مخلوطاً بمادّة. فافْهَمْ يا حبيبي واَغْتَنِمْ.

* * *

(1) مج ١: النقايض.

(2) مج ٤: فبهذا.

[٣] قاعدة مشرقيّة[١]

[في توحيده تعالى]

واجب ٱلوجود واحدٌ لا شريك له، لأنّه تامُّ الحقيقة كاملُ ٱلذّات غير متناهي ٱلقوّةِ والشّدةِ، لأنّه[٢] محضُ حقيقة ٱلوجود بلا حدٍّ ونهايةٍ، كما علمت. إذ لو كان لوجوده حدٌّ أو تخصّصٌ[٣] بوجهٍ من ٱلوجوه، لكان تحدّده وتخصّصُه بغير الوجود، فكانَ له[٤] محدّدٌ[٥] قاهرٌ عليه ومخصّصٌ محيطٌ[٦] به، وذلك محال. فما من كمالٍ وجوديّ وخيرٍ إلّا وفيه[٧] أصله ومنه[٨] نُشوءُهُ.

وهذا هو البرهان[٩] على توحيده، فلا يمكن تعدّد الواجب[١٠]؛ لأنّهُ لو تعدَّدَ، لكان المفروض واجباً محدود ٱلوجود ثاني ٱلاثنين، فلم يكن[١١] محيطاً بكلّ وجود، حيث تحقّق وجودٌ لم يكن له ولا حاصلاً منه فائضاً من لدنه؛ فحصلتْ فيه[١٢] جهةٌ عدميّةٌ امتناعيةٌ أو إمكانيّةٌ، فكانَ زوجاً تركيبيّاً كالممكنات، ولم يكن بحْت[١٣] حقيقة الوجود الّذي لا يَشوبُهُ حدٌّ وعدمٌ[١٤]. هذا خلف.

فَثَبَتَ أنْ لا ثاني له في ٱلوجود، وأنَّ كلَّ كمالٍ وجوديّ رشْحٌ[١٥] من كماله،

---

(١) مج ٤: مشرقية.
(٢) مج ١: لا.
(٣) مج ١: تخصيص.
(٤) مج ٣: - له.
(٥) مر: محدّ مجدّد/ مج ٣: محدّدة.
(٦) دا: + مجدّد.
(٧) مج ٢: منه.
(٨) مج ٢: فيه.
(٩) مج ٣: برهان.
(١٠) مج ٤: + الوجود.
(١١) مج ٢: فلا يكون.
(١٢) مج ٢: - فيه.
(١٣) دا: بحث /مج، مج ١: تحت/مج ٣: تجب.
(١٤) مج ٣: عدم وحد.
(١٥) مج ٣: ترشح.

وكلُّ خيرٍ لمعةٌ مِن لوامعِ نورِ جماله، فهو أصل ٱلوجود، وما سواه تَبَعٌ[1] له مفتقرٌ إليه في تجوهر ذاته.

وهمٌ وإزاحةٌ[2]:

إنَّ أوهنَ ٱلطرقِ وأضعفَ الحجج على التوحيد طريقةُ بعضِ ٱلمتأخرين نَسَبُوها إلىٰ[3] ذوق ٱلمتألهين - حاشاهم عن ذلك - مبنيّة[4] على كون مفهوم ٱلموجود ٱلمشتق أمراً شاملاً عامّاً، وكون ٱلوجود شخصياً[5] حقيقيّاً مجهول ٱلكُنْه. قالوا: يجوز أنْ يكونَ ٱلوجود ٱلّذي[6] هو مبدأ اشتقاق الموجود أمراً قائماً بذاتِهِ[7] هو حقيقة الواجب، ووجود غيره عبارةٌ عن انتساب ذلك ٱلغَير إليه؛ فيكون الموجود[8] أعمَّ من تلك ٱلحقيقة ومن غيرها ٱلمنتسب إليه؛ ومعناه: أحد ٱلأمرين من الوجود القائم بذاته وما هو[9] ينتسب[10] إليه، ومعيار ذلك أن يكون[11] مبدأ ٱلآثار[12]. ثمّ بالغوا في أمر سهلِ المؤونَةِ، وهو أنَّ ٱلوجود لو كانَ قائماً بذاته، يصحُّ[13] إطلاقُ الموجود عليه؛ وأهملوا ما هو ملاك الأمر، وهو أنَّ[14] ذاته تعالى هل[15] هو عين معنى[16] ٱلوجود المطلق ٱلّذي يثبت للأشياء[17] بعض أنحائه أو أفراده، أم لا. على أنّ هذا ٱلبابَ مسدودٌ عليهم؛ حيث زَعَموا أنَّهُ ليس للوجود المطلق الشّامل

---

(1) مر: متبع.
(2) دا: إناحة (سهو القلم كاتب).
(3) مج ٤: + طريقة.
(4) مج ١، مج ٣، مج ٤: مبنى/ مر، دا: ٢ يبتنى.
(5) مج ٢: شخصا.
(6) دا: الذّهني (سهو القلم كاتب).
(7) مج ٤: + و.
(8) دا: الوجود.
(9) مج ١: - هو.
(10) مر، دا: منتسب.
(11) مج ٣: + يك واژه ناخوانا به شكل تقريبى «ان».
(12) مج ١: لآثار.
(13) مر، مج ٤: لصح.
(14) مج ٣: - أنّ.
(15) مج، مج ١، مج ٢، مج ٣: - هل/ مج ٤: أ.
(16) مج ١: - معنى.
(17) جز «مج ٣» ساير نسخ: الأشياء.

للموجودات معنىً إلّا الأمر[1] ٱلانتزاعي المصدريّ المعدود من المعقولاتِ الذّهنيّة الّتي لا يُطَابِقُها شيء.

ثمّ لَيتَ شِعري كيف وضع ٱلرّجلُ ٱللغويّ أو العرفي لفظاً مشتقّاً، ولم يَفْهَمْ بَعْدُ مفهوم مبدأ الاشتقاق؟ وكيف يكون المشتقّ أعرف المفهومات ومبدؤه أخفى المجهولات، بل ممتنع ٱلتصوّر؟ وكيفَ يكون ٱلمشتق معنى واحداً ومبدئه مردّداً بين أمرين: أحدهما تلك ٱلذّات المجهولة[2] ٱلكُنه، وثانيهما النّسبة إليه، والنّسبة إلى المجهول[3] مجهولةٌ أيضاً؟

بل الحق أنّ هذا المفهوم العام[4] عنوانٌ لأمرٍ محقَّقٍ حاصلٍ في ٱلأشياء، متعدّد حسب تعدّدها، مقولٌ بالتّشكيك عليها بالأشدّيّةِ وَٱلأقدميّةِ ومقابليهما[5]. وأكمل الوجودات[6] وأشدّها هو الوجود[7] الحق الّذي هو محض حقيقة ٱلوجود[8] لا يشوبه شيء غير الوجود، وهو أظهر الوجودات[9] وأوضحها بحسب نفسه؛ لكن لفرطِ[10] ظهوره وقهره واستيلائه على المدارك وٱلأذهان صار مُحْتَجباً عن ٱلعقول وٱلأبصار، فحيثية خفائه بعينها حيثيةُ ظهوره. وعلى هذا تبتني[11] مسألةُ ٱلتوحيد، وبه ينفتح بابُه لا بغَيره أصلاً.

* * *

(1) دا: لأمر. (2) مر: - المجهولة.
(3) مج ٣: المجهولة.
(4) مر، دا، مج ٣: + الذي هو مبدأ اشتقاق الموجود المطلق/ مج ٤: - العام.
(5) مج ١، مج ٢، مج ٣: مقابلتها. (6) مر: الموجودات.
(7) دا: الموجود. (8) مج ٤: + و.
(9) مج ٣: الموجودات. (10) مج ١: - لفرط.
(11) دا: منبنٍ/ مج ١: مج ٢، مج ٣، مج ٤: ينبني.

[٤] قاعدة

[في أنَّ صفاته تعالى عينُ ذاته]

صفات تعالى عين ذاته؛ لا[١] كما يقوله[٢] الأشاعرة من إثبات[٣] تعدّدها في الوجود، ليلزم[٤] تعدّد القدماء الثمانية؛ ولا كما قالَتْهُ المعتزلةُ من نفي مفهوماتها رأساً وإثبات آثارِها وجعل ٱلذّات نائِبَة منابَها، كما في أصل الوجود عند بعضٍ - تعالى عن التّعطيل وَالتّشبيه -؛ بل على نحو يعلمُه ٱلرّاسخُونَ في ٱلعلم مِنَ ٱلأُمّةِ ٱلوَسَطِ الذين[٥] لا يَلْحَقُهُم ٱلغالي ولا يقربهم[٦] ٱلمُقَصِّر.

* * *

(١) مج ١: - لا.

(٢) ما: يقول.

(٣) مر: أسباب.

(٤) مج ٣، مج ٤: وإلّا لزم.

(٥) ما: + لا يعلمون.

(٦) مج ١: ولا يقربهم.

[٥] قاعدة مشرقيّة

[في أنّ علمه تعالى حقيقة واحدة]

علمه بجميع ٱلأشياء حقيقة واحدة، ومع وحدته علم بكلّ شيءٍ لا يغادر صغيرة ولا كبيرة إلّا أحصاها. إذ لو بقي شيء لم يكن ذلك ٱلعلم علماً به[١] لم يكن هو حقيقة العلم، بل كان علماً بِوَجْهٍ وجهلاً بِوَجْه، وحقيقة ٱلشيء بما هي[٢] حقيقة ٱلشيء غير ممتزجة بغيره، وإلّا فلم يخرج جميعه من ٱلقوّة إلى ٱلفعل. وقَدْ مَرَّ أنَّ علْمَه يرجع إلى وجوده؛ فكما أنَّ وجوده تعالى لا يشوب بعدم شيءٍ من ٱلأشياء، فكذلك علمه بذاته ـ الذي هو حضورُ ذاته ـ لا يشوب بعينيّةِ[٣] شيء من ٱلأشياء؛ لأنَّ ذاتَه مُشَيِّىء ٱلأشياء ومحقّقُ ٱلحقائقِ، فذاته أحقُّ بالأشياء من ٱلأشياء بأنفُسِها. إذ ٱلشّيء مع نفسه بالإمكان، ومع مُشيّئه ومحقّقه بالوجوب، ووجود ٱلشيء آكدُ[٤] من إمكانه.

ومن استصعب عليه أن يكون علمه تعالى مع وحدته علماً بكلّ شيءٍ، فذلك لظنّه أنّ وحدته عدديّةٌ وأنّه واحدٌ بالعدد. وقد سبق أنّه ليس كذلك؛ بل هو واحد بالحقيقة وكذا سائر صفاته، ولا شيء غير حقيقة الحقّ واحد[٥] بالحقيقة. بل الأشياء الممكنة لها وحداتٌ أخَر[٦] غير هذه ٱلوحدة، كالشخصيّةِ و[٧]النّوعيّة

(١) مج ٣: + و.
(٢) مج ٣: آخر (بجاى «وحقيقة الشيء بما هي»).
(٣) مج ١: بعينيه.
(٤) دا: إلّا.
(٥) مج ١، مج ٢: واحداً.
(٦) مر: اخرى.
(٧) دا: في.

والجنسيّةِ والاتّصاليّةِ وما يجري مجراها، وهذا[1] من غوامضِ الإلٰهيّةِ. فما عند الله هي الحقائق المحصّلة المتأصّلة[2] التي تنزل[3] الأشياء منها منزلة[4] الأشباح والأظلال، فما عند اللهِ أحقّ بالأشياءِ ممّا عند أنفُسها[5].

* * *

(1) مج ٣: هذه.

(2) مج ١: - المتأصّله/ مج ٣: المتأصلة المحصله.

(3) مج ١: نزل.

(4) مج ٣: بمنزلة.

(5) مج ٢: نفسها.

[٦] قاعدة

[في أنّ علمه ليس صوراً مرتسمةً]

علمه بالممكنات ليس صوراً مرتسمة في ذاته، كما اشتهر من معلم الفلاسفة والمشّائين، وتَبِعَهُم أبو نصر وأبو علي وغيرهما.

ولا كما ذهب إليه ٱلرواقيون وتَبِعَهم الشّيخ المقتول والعلّامة الطوسي والمتأخّرون من كون علمه بالممكنات عين ذوات الممكنات الخارجيّة، لأنّ علمه قديمٌ والممكنات كلّها حوادثُ.

ولا ما ذهبتْ[1] إليه المعتزلة، لبطلانِ شيئيّة المعدومات.

ولا ما تَوَهَّمَتْهُ[2] ٱلأشاعرةُ مِن أنَّ العلمَ قديمٌ ولم يتعلّق بممكنٍ[3] إلّا وقت حدوثها[4].

ولا أيضاً كما ينسب إلى أفلاطون من أنّ علمه تعالى ذوات قائمة بأنفسها وصور[5] مفارقة عنه تعالى وعن الموادّ.

ولا[6] الّذي نسب إلى فرفوريوس من اتّحاده تعالى بالمعقولات على ما[7] فهمه الجمهور من الاتحاد.

ولا الّذي تجشّمه واقتحمه بعض المتأخّرين، ولم يمكنهم تحصيله من ٱلعلم

---

(١) مج ١، مج ٢، مج ٣، مج ٤: ذهب.
(٢) همة نسخه ها جز «مج۱»: تَوَهَّمَهُ.
(٣) دا: ممكن.
(٤) مر: حدوثه.
(٥) مج ٣: صورة.
(٦) مج ٢: + إلى.
(٧) مج ٤: كما.

الإجمالي. بل[1] على نحو ما[2] أشرنا إليه وقرّرناه على وجه محصّل مشروح في[3] كتبنا المبسوطة.

ثمّ ما أشدّ في السخافة قول من زعم أنّ هذه الصور[4] المادّية ـ مع انغمارها في المواد، وامتزاجها بالأعدام والأغشية والظلمات اللازمة للأمكنة والأزمنة والأوضاع ـ صور علميّة حاضرة عنده تعالى حضوراً[5] علميّاً. والبرهان قائم على أن[6] هذا النّحو[7] من الوجود المادّي وجود ظلماني محتجب بنفسه عن نفسه؛ وهو بحسب هذا النحو حضوره لذاته عين غيبة ذاته[8] عن ذاته، وجمعيّته عين افتراقه، ووحدته عين[9] قوّة كثرته، واتّصاله عين قبول انقسامه.

وقل لي[10] أيّها[11] الرجل العلمي! إذا كان هذا الوجود بما هو هذا الوجود معلوماً بالذات للباریء[12] حاضراً عنده بصورته المغمورة في المادّة الوضعيّة الّتي لا ينالها الحسّ فضلاً عن الخيال وما فَوْقَه إلّا بصورة أخرى، فإدراكه[13] تعالى لها هل[14] هو إحساس لها أو تخيّل؟ والله سبحانه أجلّ من[15] الحسّ والخيال. أو تعقّل[16]؟ فكيف يكون المعقول بما هو معقول بالفعل صورة ماديّة و[17]قابلاً للقسمة المقداريّة والإشارة الوضعيّة؟ والوجود العقلي نحو من الوجود مخالف ومباين للوجود الوضعي؛ فمحال[18] أن يكون التعقّل تجسّماً والمجسَّم معقولاً.

---

(1) مج ٣: + هو.
(2) مج، مر، دا مج ٤: - ما.
(3) مج ١: من.
(4) مج ١، مج ٢: الصورة.
(5) دا: حضور.
(6) مج ٣: - أنّ.
(7) مج ٣: - النحو.
(8) مج ١: وأنّه.
(9) مج ٣: - عين.
(10) مر، مج ٣، مج ٤: - لي.
(11) مج ٤: يا أيها.
(12) مج ٢: + تعالى.
(13) مج ١: - فإدراكه.
(14) مج ٤: - هل.
(15) مج ٤: عن.
(16) مج ٤: التعقل.
(17) مج ١: - و.
(18) مج ٤: محال.

ولا تُصْغِ[1] إلى قول من يقول: «هذه المكوّنات الجسمانية وإن كانت في حدود أنفسها جسمانية متغيّرة، لكنّها بالإضافة إلى ما[2] فوقها من المبدأ الأوّل وعالم ملكوته معقولات ثابتة[3] غير متغيّرة». وذلك[4] لأنّ نحو وجود الشّيء في نفسه لا يتبدّل بعروض الإضافة. وكون الشّيء مادياً عبارة عن خصوصيّة وجوده، ومادّيّة الشيء وتجرّده عنها ليسا[5] صفتين خارجتين عن ذات الشّيء، كما أنَّ جوهريّة[6] الشيء الجوهر ووجوده الخاص شيء واحد، وكذا عرضيّة العرض ووجوده. فكما أنَّ وجوداً واحداً لا يكون جوهراً وعرضاً باعتبارين، كذلك لا يكون مجرّداً ومادياً باعتبارين.

نعم لو قيل: هذه الصّور[7] المادية حاضرة عنده تعالى بصورها المفارقة بالذّات، وبتبعيّتها هي أيضاً معلومة بالعرض، لكان[8] مُوَجَّهاً. وقد مرّ أنّ ما عند الله[9] هي الحقائق[10] المتأصّلة من الأشياء، ونسبتها إلى ما عند الله كنسبة الظلّ إلى الأصل.

* * *

(١) مج: لا تصنع.
(٢) مج ١: - ما.
(٣) مج ١: ثانيه.
(٤) دا: + لكنها بالإضافة إلى ما فوقها. (ظاهراً تكرار زايد جمله قبل است).
(٥) مج ٣: ليستا.
(٦) مج ٣، مج ٤: + الجوهر.
(٧) مج ١، مج ٢، مر، دا: الصورة.
(٨) مج ٤: لكانا.
(٩) مج ٢، مج ٣: + تعالى.
(١٠) مر: - بالذات... هي الحقائق.

[٧] قاعدة[١]

في كلامه تعالى[٢]

الكلام ليس - كما قالته الأشاعرة - صفة نفسيّة ومعاني[٣] قائمة بذاته تعالى[٤] سمّوها الكلام النّفسي، لأنّه غير معقول، وإلّا لكان علماً لا كلاماً. وليس أيضاً عبارة عن مجرّد خلق الأصوات والحروف الدّالة على المعاني، وإلّا لكان كلّ[٥] كلام[٦] كلام الله تعالى. ولا يفيد التّقييد بكونه على قصد إعلام الغير من قبل الله[٧] أو على قصد الإلقاء من قبله؛ إذ الكلّ من عنده ولو أريد بلا واسطة، فهو غير جائز أيضاً، وإلّا لم يكن أصواتاً وحروفاً.

بل هو عبارة عن إنشاء كلمات[٨] تامّات، وإنزال آيات محكمات وأُخَر متشابهات في كسوة ألفاظ وعبارات. والكلام قرآن وفرقان باعتبارين. وهو غير الكتاب، لأنّه من عالم الخلق[٩]: ﴿وَمَا كُنتَ تَتْلُوا۟ مِن قَبْلِهِۦ مِن كِتَٰبٍ وَلَا تَخُطُّهُۥ بِيَمِينِكَ ۖ إِذًا لَّٱرْتَابَ ٱلْمُبْطِلُونَ﴾[١٠]. والكلام من عالم الأمر، ومنزله القلوب والصّدور، لقوله: ﴿نَزَلَ بِهِ ٱلرُّوحُ ٱلْأَمِينُ ﴿١٩٣﴾ عَلَىٰ قَلْبِكَ﴾[١١] بإذن الله، وقوله: ﴿بَلْ هُوَ ءَايَٰتٌۢ بَيِّنَٰتٌ فِى صُدُورِ ٱلَّذِينَ أُوتُوا۟ ٱلْعِلْمَ﴾[١٢]، وما يعقلها إلّا العالمون[١٣].

---

(١) مج ٤: + الكلّيّة.
(٢) مر، دا: سبحانه.
(٣) مج ٢: معان.
(٤) مج ٤: + و.
(٥) مج ٣: - كل.
(٦) مج ١: - كلام.
(٧) مج ٤: + تعالى.
(٨) مج ١: - كلمات.
(٩) مج ٣: - الخلق.
(١٠) سورة عنكبوت، آية: ٤٨.
(١١) سورة شعرا، آيات: ١٩٣ و١٩٤.
(١٢) سورة عنكبوت، آية: ٤٩.
(١٣) مر، دا: - وما... العالمون.

والكتاب يدركه كلّ أحد[1]: ﴿وَكَتَبْنَا لَهُ فِي ٱلْأَلْوَاحِ مِن كُلِّ شَيْءٍ مَّوْعِظَةً﴾[2]، والكلام ﴿لَّا يَمَسُّهُ إِلَّا ٱلْمُطَهَّرُونَ﴾[3] من أدناس عالم البشريّة.
وَٱلقرآن كان خُلق النّبي ﷺ دون الكتاب، والفرق بينهما كالفرق بين آدم وعيسى[4]: ﴿إِنَّ مَثَلَ عِيسَىٰ عِندَ ٱللَّهِ كَمَثَلِ ءَادَمَ خَلَقَهُ مِن تُرَابٍ ثُمَّ قَالَ لَهُ كُن فَيَكُونُ﴾[5]. وآدمُ[6] كتابُ الله المكتوب بيدَيْ قدرته:

وَأنتَ الكتاب المبين ٱلّذي بآياته يظهر[7] ٱلمُضمر

وعيسى قوله الحاصل بأمره، وكلمته ألقاها إلى مريم، وروح منه. والمخلوق باليدين في[8] باب التّشريف ليس كالموجود[9] بحرفين؛ ومن زعم خلاف ذلك، فقد أخطأ.

* * *

(1) مج ١: واحد.
(2) سورة اعراف، آية: ١٤٥.
(3) سورة واقعه، آية: ٧٩.
(4) دا: - عيسى.
(5) سورة آل عمران، آية: ٥٩.
(6) مر، مج ١، مج ٢، مج ٣، مج ٤: فآدم.
(7) مج ١: فيظهر.
(8) مج ٢، مج ٣: من.
(9) مج ٣: كالموجودين.

[٨] قاعدة مشرقيّة

[في أنّ كلَّ كلامٍ كتابٌ من وجه...]

المتكلم مَن قام به الكلام، والكاتب مَن أوجد الكلام، أي الكتاب[١]، ولكلّ منهما[٢] مراتب[٣]. فكلّ كتاب كلامٌ مِن وجه، وكلُّ كلامٍ[٤] كتابٌ مِن وجه آخَر؛ إذ كلّ متكلّم كاتبٌ بوجه، وكلّ كاتب متكلّمٌ أيضاً بوجه. مثال ذلك في الشّاهد: الإنسان إذا تَكَلَّمَ بكلام في المعهود، فقد صدرت[٥] عن نفسه في ألواح صدره ومنازل أصواته ومخارج حروفه[٦] صورٌ وأشكالٌ حرفيّة وهيئات كلاميّة. فنفسه ممّن أوجد الكلام، فيكون كاتباً بِقَلَمِ قدرته في لوحِ نَفَسه - بفتح الفاءِ - ثُمّ في منازل أصواته؛ وشخصه مِمّن[٧] قام به الكلام، فيكون متكلّماً. فاجعل ذلك مقياساً لما فوقه، وكن مِن النّاصحين المصلحين، ولا تكن مِن المتخاصمين.

* * *

(١) مر: أي الكاتب/ مج ١، مج ٢: - أي الكتاب/ مج ٣، مج ٤: + بل الكتاب.

(٢) مج ١: منها.

(٣) مج ٣: - مراتب.

(٤) مج ٣: - من وجه وكل كلام.

(٥) مج ٣، مج ٤: صدر.

(٦) مج ١: خروجه.

(٧) مج ٤: فمن.

[٩] قاعدة عرشيّة

[في أنَّ كلَّ معقول فهو عاقل]

كلّ معقول الوجود فهو عاقل أيضاً، بل كلّ صورة إدراكيّة ـ سواء كانت معقولة أو[١] محسوسة ـ فهي[٢] متحدة الوجود مع مدرِكها. وبرهانه[٣] الفائض من عند الله هو: أنّ كلَّ صورة إدراكيّة لها ضرب من ٱلتَّجرّد عن المادّة، ولتكن[٤] حسيّة مثلاً، فوجودها في نفسه[٥] وكونها محسوسة شيء واحد لا تغاير فيه أصلاً؛ ولا يمكن أن تفرض[٦] لتلك الصّورة المخصوصة نحواً من الوجود[٧] لم تكن هي[٨] بحسبه محسوسة، لأنَّ وجودها وجود إدراكيّ[٩] لا كوجود السّماء والأرض وغيرهما[١٠] في الخارج، فإنَّ وجودها ليس وجوداً[١١] إدراكيّاً، ولا ينالها[١٢] الحس ولا العقل إلّا بالعرض[١٣] وتَبَعيّة[١٤] صورة إدراكيّة مطابقة لها.

فإذا كان ٱلأمر كذلك، فنقول: تلك الصّورة المحسوسة الّتي وجودها[١٥] نفس محسوسيّتها لا يمكن أن يكون وجودها وجوداً مبايناً لوجود الجوهر

---

(١) مر: و.
(٢) مج ٣: فهو.
(٣) مج ٣، مج ٤: والبرهان.
(٤) مر: ولكن/ دا، مج ١، مج ٢، مج ٤: وليكن.
(٥) مج ٣: نفسها.
(٦) مج ٣، مر، دا، مج: يفرض.
(٧) مج ٢: + و.
(٨) مج ٣، مج ٤: - هي.
(٩) مج ١: وجوداً إدراكياً.
(١٠) دا: - وغيرهما.
(١١) مر: موجود.
(١٢) مر: لا تنالها/ دا: ولانّهالها.
(١٣) مج ٣: - بالعرض.
(١٤) مر، دا، مج ٢: بتبعيّة/ مج ٣: وبتبعيّة.
(١٥) مج ٣: وحدها.

الحاسّ[١] بها حتى يكون لها وجود وللجوهر[٢] الحاسّ[٣] وجود[٤] آخر وقد لحقتهما[٥] إضافة الحاسّيّة[٦] والمحسوسية، كما للأب والإبن اللذين لهما ذاتان وجود كلّ[٧] منهما غير عارض الإضافة، وقد يعقلان[٨] لا من جهة الأبوّة والبنوّة؛ لأنّ ذلك ممتنع مثله فيما نحن فيه. لأنّ الصورة[٩] الحسّية ليست ممّا[١٠] يتصوّر أن يكون لها وجود لا تكون[١١] هي بحسبه محسوسة، فيكون ذاتها بذاتها غير محسوسة، وبعروض إضافة لها إلى الجوهر الحاسّ[١٢] صارت محسوسة[١٣]، كالإنسان الّذي ليس في وجود ذاته بذاته أباً، ولكن صار[١٤] أباً بعروض حالة إضافيّة تعرض[١٥] لوجود ذاته؛ بل ذات الصّورة الحسّية بذاتها محسوسة. فإذا كانت نفس وجودها محسوسة الذات، سواء وجد في العالم جوهر حاسّ[١٦] مباين[١٧] لها، أم لا، حتّى أنّه لو قطع النّظر عن غيرها، أو فرض أن ليس في العالم جوهر حسّاس مباين، كانت هي في تلك الحالة وفي ذلك الفرض[١٨] محسوسة الذّات؛ فتكون[١٩] ذاتها محسوسة لذاتها، فيكون ذاتها بذاتها[٢٠] حسّاً وحاسّة ومحسوسة، لأنّ أحد المضافين[٢١] بما هو مضاف لا ينفكّ عن صاحبه في الوجود ولا في[٢٢] مرتبة[٢٣] من مراتب ذلك الوجود. وعلى هذا لقياس حكم الصّورة المتخيّلة والمعقولة في كونهما عين المتخيّل[٢٤] والعاقل.

---

(١) مج ١، الحساس.
(٢) مر، دا: للجواهر/مج ٣: - الحاس... للجوهر.
(٣) مج ١: الحساس.
(٤) مج ٣: وجوداً.
(٥) مج ٤: لحقتها.
(٦) مج ١: الحساسيّة.
(٧) مج ٢: + واحد.
(٨) مر: تعقلان/دا: تعلقان.
(٩) مج ١: + واحد.
(١٠) مر: + ان.
(١١) مر، دا، مج ١، مج ٢، مج ٤: لا يكون.
(١٢) مج ١: الحساس.
(١٣) دا: - فيكون... صارت محسوسة.
(١٤) مج، مج ٤: صارا.
(١٥) همه نسخه ها جز «مر»: بعرض.
(١٦) مج ١: حساس.
(١٧) مر: متباين.
(١٨) مج ٤: - وفي ذلك الفرض.
(١٩) مر، دا، مج ١، مج ٢، مج ٤: فيكون.
(٢٠) مج ٣: - بذاتها.
(٢١) مج، مج ٣: المضايفين.
(٢٢) مج ٤: - في.
(٢٣) دا: المرتبة.
(٢٤) مج ٣: التّخيل.

وقول بعض المتقدمين[1] من الحكماء باتّحاد العاقل والمعقول، لَعَلّه[2] رام بذلك مثل ما قرّرناه. ومن قدح على مذهبه، وطعن فيه من الاتّحاد بين العاقل والمعقول ـ وهم أكثر المتأخّرين ـ، فلم يدرك غوره ولم ينل طوره ولم يصل إلى ما شاءه[3]. والّذي أقيم البرهان على نفيه من الاتّحاد[4] بين أمرين[5] هو أن يكون هناك أمران موجودان بالفعل متعدّدين، ثمّ صارا[6] موجوداً[7] واحداً؛ وهذا ممّا لا شبهة في[8] استحالته[9].

وأمّا صيرورة ذات واحدة بحيث تستكمل[10] وتقوى[11] في ذاتها، وتشتَدّ[12] في طورها إلى أنْ تصير[13] بذاتها مصداق أمر لم تكن مصداقاً له من قبلُ[14]، وتنشأ أمور لم تنشأ[15] منها سابقاً، فذلك غير مستحيل، لسعة[16] دائرة وجودها. وليس اتّحاد النفس بالعقل الفعّال إلّا صيرورتها في ذاتها عقلاً فعّالاً للصّور، والعقل ليس يمكن تكثّرها[17] بالعدد؛ بل له وحدة أخرى[18] جمعيّة، لا كوحدة عدديّة تكون[19] لشخص من أشخاص[20] نوع واحد بالعموم.

فالعقل الفعّال مع كونه فاعلاً لهذه النفوس المتعلّقة بالأبدان، فهو أيضاً

---

(1) مج: المتأخرين.
(2) مج: - لعله.
(3) مج ۱، مج ۲: - ما /مج ۳: ما شاء.
(4) دا: اتحام.
(5) مج ۱، مج ۲: الأمرين.
(6) مج ۳، مج ٤: صار.
(7) دا: موجود.
(8) مج ٤: فيه.
(9) مر: استحالة.
(10) مج ۱، مج ۲: يستعمل.
(11) مج ۳، مج ٤: تقوى.
(12) مج، مج ۱، دا، مر: يشتدّ.
(13) دا: يصير.
(14) مج، مج ۱: قبله.
(15) مج ۱: لم ينشا/ مج ۳، مج ٤: - أموراً لم تنشأ.
(16) مر، دا: لسعته.
(17) مج ۲: تكثره.
(18) مج ٤: + من.
(19) نسخه ها جز امر٤: يكون/ مج ۱: لا يكون.
(20) مج ۳: الأشخاص.

غاية[١] كماليّة مترتّبة[٢] عليها[٣]، وصورة عقليّة لها محيطة بها. وهذه النفوس كأنّها رقائق[٤] منشعبة عنه إلى الأبدان، ثمّ راجعة إليه عند استكمالها وتجرّدها. وتحقيق هذه المباحث يستدعي[٥] كلاماً مبسوطاً لا تسعه هذه الرّسالة.

* * *

(١) مر: غايته.
(٢) دا: مرتبة.
(٣) مج ٤: علوماً.
(٤) مج ٤: دقائق.
(٥) مج: تستدعي.

[١٠] قاعدة[١]

في أسمائه تعالى

قال تعالى[٢]: ﴿وَعَلَّمَ ءَادَمَ ٱلْأَسْمَآءَ كُلَّهَا﴾[٣] (الآية). وقال: ﴿وَلِلَّهِ ٱلْأَسْمَآءُ ٱلْحُسْنَىٰ فَٱدْعُوهُ بِهَا﴾[٤] (الآية).

اعْلَمْ أنّ عالم الأسماء الإلهية عالمٌ عظيم الفُسحَة جدّاً، فيه جميع الحقائق مفصّلة[٥]، وهي مفاتيح الغيب ومناط علمه تعالى[٦] لتّفصيلي بجميع الموجودات[٧]، لقوله تعالى: ﴿وَعِندَهُۥ مَفَاتِحُ ٱلْغَيْبِ لَا يَعْلَمُهَآ[٨] إِلَّا هُوَ﴾[٩]؛ إذ ما من شيءٍ إلّا ويوجد[١٠] في أسمائه[١١] تعالى الموجودة بأعيانها[١٢] بوجود ذاته على وجهٍ أشرف وأعلى[١٣] الواجبة بوجوب ذاته، كما أنّ ماهيّة الممكن موجودة بوجود ذلك الممكن مجعولة بجعل الوجود بالعرض، إلّا أنّ الواجب بالذّات لا[١٤] ماهيّة له، لأنّه محض حقيقة الوجود بلا شوب مرتبة[١٥] لم يكن هو بحسبها غير موجود. وهذا من الحكمة المضنونة بها على غير أهلها المختص بدركها[١٦] الكمّل من أهل[١٧] الكشف والعرفان[١٨]. وهذه

---

(١) مج ٣: + مشرقيّة.

(٢) مج ١: - تعالى/ مج ٤: الله تعالى.

(٣) سورة بقره، آية: ٣١.

(٤) سورة اعراف، آية: ١٨٠.

(٥) مج ٣، مج ٤: متأصلة.

(٦) مج ٢: - تعالى.

(٧) مج ٤: لجميع الأشياء.

(٨) مج ١: - ومناط... لا يعلمها.

(٩) سورة أنعام، آية: ٥٩.

(١٠) دا: وجد.

(١١) دا: اسماء.

(١٢) مر، دا: أعيانها.

(١٣) مر: واعل أشرف/ دا: واعلى لي أشرف.

(١٤) مر: - لا.

(١٥) دا: مرتبته/ مج ٣، مج ٤: مهيّة.

(١٦) مر، مج ١: يدركه.

(١٧) دا: - أهل.

(١٨) مج ٣: العيان.

الأسماء[١] ليست ألفاظاً وحروفاً مسموعة، وهذه المسموعات اللفظيّة هي أسماء الأسماء[٢]. والمعتنون بهذا العلم حقَّقوا ودوّنوا مسائل كثيرة فه على النّظم الحِكْمي على ترتيب الحكمة الرّسميّة المبتني على مبادىء وموضوعات وأقسام أصليّة وفرعيّة ومطالب وغايات، لانقسام أسمائه العظام إلى جواهر وأعراض، وأعراضها إلى مقولات تسعة من كمّ وكيف وأين ووضع ومتى و[٣]إضافة وجِدَة وفعل وانفعال. على[٤] أنّ[٥] الجميع[٦] بسائط عقلية موجودة بوجود واحد واجب لذاته[٧]، وهذا من عجائب أسرار عظمة الله تعالى[٨].

* * *

(١) مج ١: - أسماء.
(٢) مج، مج ١: - ليست... أسماء الأسماء.
(٣) دا: - و.
(٤) مج ٤: إلا.
(٥) مج ٣: - انّ.
(٦) مر: جميع.
(٧) مج ٣، مج ٤: بذاته.
(٨) مر، دا، مج ٤: - تعالى.

[١١] قاعدة[١]

[في نحو فاعليّة كلّ فاعل...]

فاعليّة كلّ فاعل إمّا بالطبع أو بالقسر أو بالتّسخير أو بالقصد أو بالرّضا أو بالعناية أو بالتّجلي. وما سوى الثلاثة[٢] الأول إراديّ البتّة[٣]. والقسمان[٤] الأوّلان خاليان[٥] عن الإرادة البتّة، وأمّا الثالث فيحتمل الأمرين.

وصانع العالم فاعل بالطبع عند الدّهرية والطّباعيّة، وبالقصد مع الدّاعي عند بعض المتكلّمين، و[٦]بالقصد الخالي عند الأكثرين منهم، وبالرّضا عند الإشراقيين، وبالعناية عند المشّائين، وبالتّجلي عند الصّوفيّين[٧] ﴿وَلِكُلٍّ وِجْهَةٌ هُوَ مُوَلِّيهَا فَاسْتَبِقُوا الْخَيْرَاتِ﴾[٨].

---

(١) مج ٣: + مشرقيّة.

(٢) مج ٤: ثلثه.

(٣) مج ٢: - البتّة.

(٤) مج ٣، مج ٤: - والقسمان.

(٥) مج، مج ٣، مج ٤: الخاليان.

(٦) مج، مج ١، مج ٢، مج ٤: - و.

(٧) مج ٣: الصوفيه.

(٨) سورة بقره، آيه: ١٤٨.

[١٢] قاعدة مشرقيّة

في حدوث العالم

العالم كلّه حادث زماني، إذ[١] كلّ ما فيه[٢] مسبوق الوجود بعدم زماني متجدّد[٣]؛ بمعنى أن لا هويّة من[٤] الهويّات ولا شخص من الأشخاص - فلكاً كان[٥] أو عنصراً[٦]، بسيطاً كان أو مركّباً، جوهراً كان أو عَرَضاً - إلّا وقد سبق عدمه وجوده ووجوده عدمه سبقاً زمانيّاً. وبالجملة[٧] كلّ جسم وجسماني متعلّق الوجود بالمادّة بوجه من الوجوه. فهو متجدّد الهويّة غير ثابت الوجود والشخصيّة ببرهان[٨] لاح لنا من عند الله[٩]، لأجل التدبّر في بعض آيات كتابه العزيز، مثل قوله[١٠] تعالى: ﴿بَلْ هُمْ فِي لَبْسٍ مِّنْ خَلْقٍ جَدِيدٍ﴾[١١]، وقوله: ﴿وَتَرَى ٱلْجِبَالَ تَحْسَبُهَا جَامِدَةً وَهِيَ تَمُرُّ مَرَّ ٱلسَّحَابِ﴾[١٢] وغير ذلك من ٱلآيات[١٣] المشيرة إلى تجدّد هذا العالم ودثوره والدّالة[١٤] على زوال الدّنيا وانقطاعها، كقوله تعالى[١٥]: ﴿كُلُّ مَنْ عَلَيْهَا فَانٍ ﴿٢٦﴾ وَيَبْقَىٰ وَجْهُ رَبِّكَ ذُو ٱلْجَلَٰلِ وَٱلْإِكْرَامِ ﴿٢٧﴾﴾[١٦].

---

(١) مج ٤: و.

(٢) مر، دا: باقية.

(٣) مر: + و.

(٤) مر: - من.

(٥) مج: - كان.

(٦) دا: عنصريا.

(٧) «وبالجملة» تا «المهيمون الذين لم ينظروا» از نسخه «مر» ساقط است.

(٨) همهٔ نسخه ها جز «دا»: برهان.

(٩) مج ٣: + تعالى.

(١٠) دا: قول.

(١١) سورهٔ ق، آيه: ١٥. دا، مج ٣: + قوله تعالى: ﴿عَلَىٰٓ أَن نُّبَدِّلَ أَمْثَٰلَكُمْ وَنُنشِئَكُمْ فِى مَا لَا تَعْلَمُونَ﴾ (سورهٔ واقعه، آيات: ٦٠، ٦١).

(١٢) سورهٔ نمل، آيه: ٨٨.

(١٣) مج ١: آيات.

(١٤) دا: والدّلالة.

(١٥) دا: - تعالى.

(١٦) سورهٔ نمل، آيه: ٨٨.

وقوله: ﴿وَالسَّمَٰوَٰتُ مَطْوِيَّٰتُۢ بِيَمِينِهِۦ﴾[1]، وقوله: ﴿إِن يَشَأْ يُذْهِبْكُمْ وَيَأْتِ بِخَلْقٍ جَدِيدٍ﴾[2] وقوله[3]: ﴿إِنَّا نَحْنُ نَرِثُ الْأَرْضَ وَمَنْ عَلَيْهَا وَإِلَيْنَا يُرْجَعُونَ﴾[4].

وهذا البرهان مأخوذ من إثبات تجدّد[5] الطبيعة[6] الّتي هي صورة جوهريّة سارية في الجسم، وهي مبدأ قريب لحركته[7] وسكونه. وما من جسم إلّا وفيه هذا الجوهر الصّوري السّاري في جميع أجزائه، وهو مبدأ قريب لميله، سواء كان ذا ميل - بالفعل أو بالقوّة - مستدير أو مستقيم، والمستقيم إلى المركز أو من المركز؛ وهو أبداً في التّحول والتّبدّل والسيلان بحسب جوهر ذاته.

وحركته[8] الذّاتية الوجوديّة أصل جميع الحركات في الأعراض الأينيّة والكميُّة والوضعيّة والاستحالات الكميّة والكيفيّة. وبها يرتبط[9] الحادث بالقديم لا بغيرها من الحركات العرضيّة؛ لأنَّ تلك الطبيعة[10] هويّتها هويّة التّجدّد والانقضاء والحدوث والانصرام، ولا سبب لحدوثها وتجدّدها؛ لأنّ الذّاتيّ غير معلّل بعلّة غير علّة الذّات. والجاعل إذا[11] جعلها، جعل[12] ذاتها المتجدّدة؛ وأمّا تجدّدها، فليس بجعل وتأثير مؤثّر فاعل.

وهذا بعينه مثل ما قالته الفلاسفة في باب الزّمان من أنّ[13] هوّيته[14] لذاتها متجددة منقضية[15] سيّالة: لكنّا نقول: الزّمان مقدار التّجدد والتّبدّل والحركة[16] معناها تجدّد حال الشّيء وخروجه من القوّة إلى الفعل تدريجاً، وهي أمر نسبيّ عقلي مصدريّ انتزاعيّ، لأنّها نفس التّجدّد والخروج المذكور، لا ما به التّجدّد[17] والخروج منها إليه.

---

(1) سورة زمر، آية: ٦٧.
(2) سورة إبراهيم، آية: ١٩.
(3) مج ٣: + جل وعلا/نا: + جل وعلى.
(4) سورة مريم، آية: ٤٠.
(5) دا: مجدد.
(6) دا: الطبقة.
(7) دا: قرب الحركة.
(8) دا: حركة.
(9) مج ٢: يربط.
(10) دا: - الطبعة.
(11) دا: إذ.
(12) دا: - جعل.
(13) مج ٤: - من أنّ.
(14) دا: هويّة.
(15) دا: مقتضه.
(16) مج ٣: فالحركة.
(17) مج ٣، مج ٤: - والخروج... التجدد.

والفرق بينهما كالفرق بين ٱلوجود بالمعنى الانتزاعي الّذي هو من المعقولات الذّهنيّة، وبين الوجود بمعنى ما به[١] يوجد الشّيء ويطرد العدم عنه[٢]، وما به الخروج من القوّة إلى الفعل - وهو الفرد التّدريجي من المقولة[٣] - كما جاز أن يكون كيفاً أو غيره من ٱلأغراض، فجاز[٤] أن يكون جوهراً صوريّاً مادّياً متجدّد الوجود، تدريجيّ الهويّة لا الماهيّة.

وبرهان كون الطّبيعة[٥] الجسمانيّة جوهراً سيّال الوجود متجدّد ٱلذّات والهويّة مذكور في الأسفار الأربعة وفي رسالة على حدة على وجه مفصّل مشروح. ونقلنا اتّفاق الفلاسفة ٱلأقدمين في هذا الباب من دثور العالم وزواله وتجدّد[٦] كلّ من الهيولى[٧] والصّورة، وأنّ كلّ شخص م ٱلأجسام ٱلطّبيعيّة[٨] - فلكيّة كانت أو عنصريّة - حادث زمانيّ.

وأمّا الكلّي الطّبيعيّ[٩]، فليس عندنا موجوداً بالذّات، خلافاً للمشهور من رأي الحكماء؛ بل بالعرض، خلافاً لجمهور المتكلّمين. فالكلّي ٱلطّبيعي - أعني الماهيّة بلا شرط - ليس بقديم ولا حادث. وحدوثه تابع لحدوث أفراده، وكذا قدمه لقدمها؛ إذ ليس هو في حدّ ذاته واحداً شخصيّاً محصّل الوجود، فلا دوام له[١٠] في ذاته. وإذا كانت الأفراد كلّها حادثة[١١]، فلا دوام له لا بالذّات ولا بالعرض إلّا في علم الله تعالى.

وأمّا النفوس بما هي نفوس، فوجوداتها أيضاً متبدّلة[١٢] حادثة، إذ حكمها حكم سائر المنطبعات في الموادّ؛ إذ نحو وجودها تعلّقي، والوجود ٱلتّعلّقي[١٣]

---

(١) مج ٤: - ما به.

(٢) مج ٣: - عنه.

(٣) دا: المعقولة.

(٤) دا: فخذ.

(٥) دا: الطبقة.

(٦) مج ٤: تجرد.

(٧) دا: الهوية.

(٨) دا: الطبقة.

(٩) مج ٣: - الطبيعي.

(١٠) مج ٣: - له.

(١١) مج ١: - فلا دوام... حادثة.

(١٢) دا: متبدل.

(١٣) دا: المتعلقي.

يتبدّل[1] يتبدّل[2] ما يتعلّق به من[3] ألأجسام. والنّفس ما دامت نفساً، متعلق بالبدن بجنبها الأيسر وجهتها[4] السّفلى، وهي الطّبيعة[5]. وله بالقوّة جهة عقلية وجنبة[6] عالية إذا خرجت بحسبها[7] من القوّة إلى الفعل، تصير[8] عقلاً محضاً هو صورة نوعها.

وأمّا ألمفارقات المحضة والصّور المجرّدة، ففيها كلام آخر يعرفه الموحّدون[9] المكاشفون من أن[10] لا وجود لها[11] بحسب أنفسها[12]، وذواتها مطموسة منغمسة في بحر الأحديّة، وهي[13] صور[14] ما في علم الله تعالى وحجب إلهيّته وسرادقات عظمته. ولو لم يكن هذه الحجب النّوريّة، لأحْرقت[15] سبحات وجهه كلّ ما في السماوات والأرضين[16]، كما ورد في الحديث. فله سبحانه[17] شؤون إلهيّة ومراتب نوريّة ليس هي من أفراد العالم، ولا من[18] جملة ما سوى، لأنّها صور ما في ألقضاء[19] الإلهي[20] والعالم الرّبوبي[21]؛ وتلك الصور هم المهيّمون الذين لم ينظروا[22] إلى ذواتهم قطّ، لفنائهم عن ذواتهم واندكاك جبل إنيّاتهم[23]، مع كونهم أشعة وأضواء عقلية

---

(1) دا: متبدل.

(2) مج ١: - يتبدل.

(3) دا: عن.

(4) دا: جهة.

(5) دا: الطبعة.

(6) مج ٤: جهة.

(7) دا: - بحسبها.

(8) مج ١، مج ٤: يصير.

(9) دا: + وإنّ.

(10) مج ١: - أن.

(11) مج ٢: - لها.

(12) مج ٤: نفسها.

(13) مج ٤: - هي.

(14) مج ٣، مج ٤: صورة.

(15) مج، مر: لاحترقت.

(16) دا: والأرياحين.

(17) جز «دا» ساير نسخ: سبحات.

(18) مج ١: والا من.

(19) دا: القضايا.

(20) مج، مر، دا: + منه.

(21) مج، مر: الرّبوبيّة.

(22) مر: - وبالجملة كلّ جسم وجسماني... هم المهيّمون الذين لم يَنْظُرُوا.

(23) مج ١: أبنائهم.

للنّور الأوّل، باقية ببقائه لا بإبقائه[1]. وليست هذه الرّسالة[2] ما[3] يسع فيه بيان هذا المطلب الغامض الشّريف، والمقصود هاهنا الإشارة إلى حدوث الأجسام وصورها وقواها. وأمّا العقل، فلم يثبت وجوده عندنا، والمتكلمون[4] أنكروه؛ فلا حاجة بنا إلى أن نتكلّم[5] في نحو[6] حدوثه.

* * *

(1) مج ٣، مج ٤: - لا بإبقائه.
(2) دا: + له.
(3) مج ٣: ممّا.
(4) مج، مج ١: المتكلمين.
(5) مر، مج ١: يتكلم.
(6) مج ٢: - نحو.

[١٣] قاعدة

[في الفاعل المباشر للتّحريك]

الفاعل المباشر للتّحريك في جميع أقسام الحركة ليس إلّا الطّبيعة[١]، وهي مبدأ كلّ حركة بالذّات، سواء كان[٢] باستخدام النّفس إيّاها كما في الحركة الإراديّة، أو بقسر قاسر كما في القسريّة[٣] كحركة الحجر إلى[٤] فوق، أو بغيرهما كما في المسمّاة بالطبيعيّة؛ فالحركة بمنزلة شخص روحه الطّبيعة[٥]. والّذي استشكله بهمنيار موافقاً لأستاده في النّفسانية من أنّه كيف استحالت[٦] الطّبيعة[٧] بحركة الأعضاء[٨] خلاف ما يوجبه ذاتها طاعة للنّفس؟ ولو صحّ ذلك، لوجب أن لا يحصل إعياء عند تكليف النّفس إيّاها[٩] خلاف مقتضاها، ولا رعشة عند تجاذب مقتضى النّفس[١٠] ومقتضى الطّبيعة.

إنّما ينحلّ[١١] إشكاله بأنّ الطّبيعة[١٢] المسخّرة للنّفس طوعاً ـ التي هي قوّة من قواها تستخدمها[١٣] وتفعل[١٤] بتوسّطها أفاعيل البدن[١٥] ـ غير الطّبيعة[١٦]

---

(١) دا: الطبقة.
(٢) مر، دا: كانت.
(٣) دا: القرية.
(٤) مر: - إلى.
(٥) مر: الطبيمية/دا: الطبقة.
(٦) مج ٣، مج ٤: استخلمت.
(٧) دا: الطبقة.
(٨) دا: فحركة للأعضاء.
(٩) مج ٢: - إياها.
(١٠) مج ١: - مقتضى النفس.
(١١) دا: يتحل.
(١٢) دا: الطبقة/مج ١: - الطبيعة.
(١٣) مر، دا، مج ٢: يستخدمها.
(١٤) مج ٣: تعقل.
(١٥) مر: لبدن.
(١٦) دا: الطبقة.

الموجودة في عناصر البدن[١] وأعضائه[٢] بالعدد؛ بل تلك مرتبة[٣] من مقامات النّفس، والّتي تبقى في البدن بعد انقطاع علاقة النّفس غير ما ذكرنا؛ وإنّما يقع الإعياء والرّعشة والمرض والفساد وغير ذلك بسبب تعصّي[٤] الثّانية[٥] عن طاعة النّفس، دون الأولى. فللنّفس طبيعتان[٦] مقهورتان: إحداهما[٧] منبعثة عن ذاتها، والثّانية لعنصر البدن؛ يخدم إحداهما[٨] لها[٩] طوعاً، والثّانية كُرهاً.

تفريع:

فعلى هذا يظهر صحّة كلام الفيلسوف الأوّل أنّ حركة الفلك طبيعيّة، وأنّ نفسه منطبعة[١٠]. والّذي ظهر لنا بالبرهان الكاشف النّيّر أنَّ ذات الفلك وطبيعته ونفسه[١١] الحيوانيّة شيء واحد بالوجود والتّشخّص، متفاوت في ٱلنّشآت الثلاث. وليست للفلك نفس مجرّدة، بل له نفس حيوانيّة خياليّة حاكية لصورة عقليّة متشبّهة[١٢] بها متّصلة بها كاتّصال الشّعاع بالنّور، كما أنّ طبيعة[١٣] الفلك متّصلة بنفسه[١٤] الخياليّة كاتّصال ٱلظّل بالشّخص؛ لكنّ طبيعة الفلك ونفسه الحيوانيّة بقوّتها العلميّة[١٥] داثرتان هالكتان، لتجدّدهما وسيلانهما، وله[١٦] كلمة باقية عند ٱلله ثابتة في علمه، لقوله[١٧]: ﴿مَا عِندَكُمْ يَنفَدُ وَمَا عِندَ ٱللَّهِ بَاقٍ﴾[١٨] (الخ[١٩]).

(١) مج ٢: بالبدن.
(٢) مج ٢: - أعضائه.
(٣) دا: مرتبته.
(٤) دا: تعطي.
(٥) مج ٣: الذاتيه.
(٦) مج ١: طبيعتا.
(٧) مر، دا: أحدهما.
(٨) دا: أحدهما.
(٩) مج ٣: - لها.
(١٠) دا: منطبقة.
(١١) دا: وطيقة ونفس.
(١٢) دا: تشتبه.
(١٣) دا: طبقة.
(١٤) دا: بنفس.
(١٥) مج٢، مج ٣، مج ٤: العملية.
(١٦) مج ٤: لها.
(١٧) مج ٤: + تعالى.
(١٨) سورة نحل، آية: ٩٦.
(١٩) مر، دا: - الخ.

نفس[1] الفلك منطبعة فقط عند هذا الفيلسوف وأصحابه، مجرّدة فقط عند صاحب الشّفاء وتلاميذه[2]. وعند بعض الأواخر، الفلك ذو نفسين: إحداهما[3] منطبعة[4] تدرك[5] الجزئيات، والأخرى مجرّدَة تدرك[6] العقل وتتشبّه[7] به[8] في التحريك الوضعي حركة غير متناهية.

والكلّ باطل عندنا؛ بل له نفس واحدة بسيطة حيوانيّة تتصوّر الأوضاع[9] المتّصلة تصوّراً بعد تصوّر على الاستمرار التّجدّدي، تدرك[10] مثال الجوهر العقلي على سبيل الحكاية الّتي من شأنها[11]، فيسري منها قوّة جرمانيّة في[12] مادّة الفلك تباشر التّحريك[13] الوضعي حركة بعد حركة على حسب تخيّل[14] بعد تخيّل، ولها اتّصالات متجدّدة إلى غايتها العقلية. فللفلك في كلّ حين خلع ولبس جديد وكون وفساد، وهكذا إلى أنْ يرث ٱلله[15] الأرض ومن عليها. وفي الحكمة العتيقة: «إنّ السّماء سيصير نحاساً مذاباً ينقلب كلّه ناراً» فليست للفلك نفس ناطقة بعد العقل المدبّرة إيّاه تدبيراً إلهيّاً[16].

---

(١) از «نفس الفلك» تا «منه» قدّس سرُّه» در نسخه هاى «مج ١، مج ٣ ومج ٤» موجود است واز ديگر نسخه ها ساقط شده است/ ظاهراً اين قسمت: «نفس الفلك مطبقه... تدبيراً إلهيّاً» جزء متن كتاب نبوده بلكه تعليقه ايست از خود مصنف كه بعضى از ناسخان به اشتباه آنرادر متن آورده اند زيرا كه أولاً درسه نسخه اصلاً نيامده وثانياً در نسخه هاى ديگر هم با عبارت (منه قدّس سرُّه) ختم شده است؛ بخصوص كه از نظر محتوا، جملهٔ معترضه محسوب مى شود. (ويراستار).

(٢) مج ٣، مج ٤: تلامذته.

(٣) مج ٣: أحدهما.

(٤) مج ٣: منطبقة.

(٥) همهٔ نسخه ها جز «مج ٤» يدرك.

(٦) مج ٣: يدرك.

(٧) مج ١، مج ٤: تشبه.

(٨) مج ٤: تشبيه.

(٩) مج ٤: اوضاع.

(١٠) همهٔ نسخه ها جز «مج ٤»: يدرك.

(١١) مج ٣: شا.

(١٢) مج ٣: و.

(١٣) مج ٣: مباشرة للتحريك.

(١٤) جز «مج ٣» و«مج ٤» ساير نسخ: تخييل.

(١٥) مج ٣: إله.

(١٦) مج ٣: إلهاميا/همهٔ نسخه ها جز «مج ٤»: + منه قدّس سرُّه.

توضيح إكمالي:

إذا علمت أنّ لكلّ فلك محرّكاً مُزاولاً، ومحرّكاً[1] مفارقاً هو الغاية في الحركة؛ وأنّ مباشر التّحريك السّماوي أمر متجدّد الهويّة سيّال الذّات، ظهر[2] لك أنّ الدّنيا دارُ فناءٍ و[3]زوال وانتقال[4]، والآخرةُ دارُ قرارٍ؛ و[5]أنّ هذه الدّار وما فيها منقلبة[6] إلى دار الآخرة، وأنّ السّماوات مطويّات والكواكب ساقطة وحركتها واقفة[7] وأنوارها مطموسة. فإذا قامت القيامة، كوّرت الشّمس وانكدرت النّجوم، ووقف الفلك عن الدوار[8] والكواكب عن السيار. وذلك لا محالة كائن لا ريب فيه، ولكن[9] علم السّاعة عند الله تعالى[10].

* * *

(١) دا: متحركا.
(٢) مر: ظر.
(٣) مج ٣: + دار.
(٤) دا: اتصال/مج ٣، مج ٤: - انتقال.
(٥) مج ٤: - و.
(٦) مر، دا: منقله.
(٧) مر، دا: واقفه.
(٨) مر، دا: التدوار.
(٩) مج ٤: وليكن.
(١٠) مر، دا، مج ٤: - تعالى.

المشرق الثاني

في علم المعاد

(وفيه إشراقات)

الإشراف الأوّل

في معرفة النّفس

(وفيه قواعد)[1]

---

(١) مج ١: - فيه قواعد.

[١] قاعدة[١]

[أهميّة معرفة النّفس]

أعلم أنّ معرفة النفس[٢] من العلوم الغامضة[٣] الّتي ذهلت عنها ٱلفلاسفة ذهولاً شديداً مع طول بحثهم وقوّة فكرهم وكثرة خوضهم فيها، فضلاً عن غيرهم من ٱلجدليّين[٤]؛ إذْ لا يستفاد هذا العلم إلّا بالاقتباس من مشكاة النّبوة والتتبع لأنوار[٥] الوحي[٦] والرّسالة ومصابيح الكتاب والسُنَّة الواردة في طريق أئمتنا أصحاب الهداية[٧] والعصمة عن جدّهم خاتم الأنبياء ـ عليه[٨] وآله أفضل صلوات المصلّين وعلى[٩] سائر الأنبياء والمرسلين.

* * *

(١) مج، مج ١، مج ٢، مج ٢، دا: - قاعدة.
(٢) مر: - النفس.
(٣) مج ١: + وفيه قواعد.
(٤) مج ٣: الجدلين.
(٥) مج ٣: الأنوار.
(٦) مر: لوحي.
(٧) مر: الهدائية.
(٨) مج ٤: - عليه.
(٩) مج ١: - على.

[٢] قاعدة

[في أنّ للنفس الإنسانية مقامات]

إنَّ للنّفس الإنسانيّة مقامات ودرجات كثيرة من أوّل تكوّنها إلى آخر غايتها، ولها نشآت ذاتية[١] وأطوار وجوديّة. وهي في أوّل النّشأة التّعلّقيّة[٢] جوهر جسماني، ثمَّ تتدرّج[٣] شيئاً فشيئاً في الاشتداد، وتتطوَّر[٤] في أطوار الخلقة إلى أن تقوم بذاتها، وتنفصل[٥] عن هذه الدّار إلى دار[٦] الآخرة وترجع إلى ربّها.

فهي جسمانية[٧] الحدوث[٨]، روحانية البقاء. وأوّل ما يتكوّن من نشآتها قوّة جسمانيّة[٩]، ثمّ صورة[١٠] طبيعيّة، ثمّ نفس حاسّة على مراتبها، ثمّ مصوّرة، ثمّ مفكّرة[١١] ذاكرة، ثمّ ناطقة، ثمّ يحصل لها[١٢] العقل النّظريّ بعد العمليّ على درجاته[١٣] من حدّ العقل بالقوّة إلى حدّ العقل بالفعل والعقل الفعّال وهو الرّوح الأمري المضاف إلى الله[١٤] في قوله: ﴿قُلِ ٱلرُّوحُ مِنۡ أَمۡرِ رَبِّي﴾[١٥]؛ وهو كائن[١٦] في عدد[١٧] قليل من أفراد البشر، ولا بدّ في حصوله من جذبة ربّانيّة

---

(١) دا: ذاتيه.

(٢) مر، مج ١: التعليقيه.

(٣) همة نسخه ها جز مج ٢: يندرج.

(٤) همة نسخه ها جز مج ٣: يتطور.

(٥) مر، دا، مج ١: ينفصل.

(٦) دا: النار.

(٧) دا: جسماني.

(٨) مج ٣: + و.

(٩) دا: جسماني.

(١٠) مج ٣، مج ٤: صور.

(١١) مج ٣: - مفكرة/مج ٤: + ثم.

(١٢) مج ٣، مج ٤: له.

(١٣) دا: درجات.

(١٤) مج ٢، مج ٣، مج ٤: + تعالى.

(١٥) سورة اسراء، آية: ٨٥.

(١٦) مج ٣: كان.

(١٧) مج ٣، مج ٤: قدر.

لا يكفي فيه العمل والكسب، كما ورد في الحديث[1]: «جذبة من جذبات الحقّ توازي[2] عمل الثّقلين»[3].

* * *

(1) مج، مج ۱، مج ۲، مر، دا: - في الحديث.

(2) مر، دا: يوازي.

(3) مج، مج ۲، مر، دا: + كما قال سبحانه: ﴿وَلَقَدْ خَلَقْنَا ٱلْإِنسَٰنَ مِن سُلَٰلَةٍ مِّن طِينٍ ﴿١٢﴾ ثُمَّ جَعَلْنَٰهُ نُطْفَةً فِى قَرَارٍ مَّكِينٍ ﴿١٣﴾ ثُمَّ خَلَقْنَا ٱلنُّطْفَةَ عَلَقَةً فَخَلَقْنَا ٱلْعَلَقَةَ مُضْغَةً فَخَلَقْنَا ٱلْمُضْغَةَ عِظَٰمًا فَكَسَوْنَا ٱلْعِظَٰمَ لَحْمًا ثُمَّ أَنشَأْنَٰهُ خَلْقًا ءَاخَرَ فَتَبَارَكَ ٱللَّهُ أَحْسَنُ ٱلْخَٰلِقِينَ ﴿١٤﴾ ثُمَّ إِنَّكُم بَعْدَ ذَٰلِكَ لَمَيِّتُونَ ﴿١٥﴾ ثُمَّ إِنَّكُمْ يَوْمَ ٱلْقِيَٰمَةِ تُبْعَثُونَ ﴿١٦﴾﴾ (سورهٔ مؤمنون، آيهٔ: (۲۳)، آيات ۱۲ تا ۱٦). وكما قال: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ إِن كُنتُمْ فِى رَيْبٍ مِّنَ ٱلْبَعْثِ فَإِنَّا خَلَقْنَٰكُم مِّن تُرَابٍ ثُمَّ مِن نُّطْفَةٍ ثُمَّ مِنْ عَلَقَةٍ ثُمَّ مِن مُّضْغَةٍ مُّخَلَّقَةٍ وَغَيْرِ مُخَلَّقَةٍ﴾ إلى قوله: ﴿ذَٰلِكَ بِأَنَّ ٱللَّهَ هُوَ ٱلْحَقُّ وَأَنَّهُۥ يُحْىِ ٱلْمَوْتَىٰ وَأَنَّهُۥ عَلَىٰ كُلِّ شَىْءٍ قَدِيرٌ ﴿٦﴾﴾ (سورهٔ حج، آيهٔ: (۲۲)، آيات ، و٦) ﴿وَأَنَّ ٱلسَّاعَةَ ءَاتِيَةٌ لَّا رَيْبَ فِيهَا وَأَنَّ ٱللَّهَ يَبْعَثُ مَن فِى ٱلْقُبُورِ ﴿٧﴾﴾ (سورهٔ حج (۲۲)، آيهٔ: ۷). وأمثال هذه الآيات الدّالة على ثبوت ٱلنّشأة ٱلآخِرَة للإنسان من جهة تقلّبه من الأطوار وحركاته الجوهريّة الاستكماليّة وتوجّهه الطّبيعي إلى غايته الذّاتيّة الموجبة للقاء ألله تعالى في الدّار ٱلآخِرَة كثيرة وافرة كما يظهر لمن تصفّح وتتبّع مع التدبر والتبصّر. منه قدّس سرّه.

[٣] قاعدة

[في نشوء قوى النّفسانيّة]

أوّل ما ينشأ من روائح عالم الغيب ونسائم الملكوت في ذي[١] الّروح من القوى[٢] النّفسانيّة قوّةُ اللّمس، وهي[٣] تعمّ[٤] الحيوانات وتسري في الأعضاء من جهة الرّوح البخاري، ومدركاتها صور أوائل الكيفيّات الأربع وما يجري مجراها؛ ثمّ قوّة الذّوق لإدراك صور المطعومات التّسعة وما يتركّب[٥] وما يتركّب[٦] منها؛ ثمّ الشمّ[٧] المدرك لصور الرّوائح، و[٨]هي ألطَفُ من الأوّلين؛ وألطفُ الخمس و[٩]أشرفها قوّة السّمع والبصر. وقوّة البصر للمبصرات بالفاعل أشبه منها بالقابل، والسّمع[١٠] بالعكس بالقياس إلى المسموعات. ومدركاتها الخمس ـ كما أشرنا في[١١] اللّمس ـ مُثل نوريّة غيبيّة[١٢] موجودة في عالم آخر، لا الكيفيات[١٣] المسمّاة بالمحسوسات إلّا بالعرض، فهي من[١٤] من جنس الكيفيات النّفسانيّة.

وإن سألت الحقّ، فهذه القوى ليست قائمات[١٥] بالأعضاء، بل الأعضاء

---

(١) دا: - ما.

(٢) دا: - ذي.

(٣) مج ٣، مج ٤: القوّة.

(٤) دا: هو.

(٥) دا: نعم.

(٦) مج ١، مج ٢، مج ٣: - تركب.

(٧) دا: أنتم.

(٨) مج ١: - و.

(٩) مر: - و.

(١٠) دا: + والبصر وقوة.

(١١) مج ٣: و.

(١٢) مج، مر: عينيه/دا: غينسه/ مج ١: غيلية.

(١٣) مج ٢: كالكيفيات.

(١٤) مر: - من.

(١٥) دا: قائل.

تقوم[1] بأمرها؛ لأنّ البرهان ناهض على[2] أنّ الحالّ بالشّيء الذي وجوده في نفسه هو[3] وجوده لمحلّه لا يمكن[4] أن يكون وجوده في عالم ووجود المحلّ في عالم آخر؛ فالحالّ[5] والمحلّ[6] في عالم واحد، والمدرك والمدرَك[7] من نحو واحد.

فالحرارة الملموسة بالذات مثلاً ليست التي وجدت في الجسم المجاور للعضو كالنّار، ولا الّتي في العضو المتسخّن[8] المسمّى[9] باللامس؛ بل صورة أُخرى غائبة[10] عن هذا العالم حاصلة في نشأة النّفس، تدركها[11] بقوّتها[12] اللّمسيّة. وكذا القياس في سائر المحسوسات وما فوقها. وفيه سرّ.

* * *

(1) مج ۲: مقوم/مر، دا، مج ۱، مج ۳، مج ٤: يقوم.
(2) عبارت «على أنّ الحال... لمحله» در «مج ٤» تكرار شده است.
(3) مج ۱: هي.
(4) دا: لا يكن.
(5) دا: في الحال.
(6) مج ۳: فالمحل.
(7) دا: - والمدرك.
(8) مج ۱، مج ۳، مج ٤: المتستحق.
(9) مج ۱: - المسمى.
(10) مر، مج ۱: غايته.
(11) مر: تدركه/دا: ندركه/ مج، مج ۱، مج ۲، مج ٤: يدركها.
(12) دا: تقويها/مج ۱، مج ۲: بقوة/مج ۳، مج ٤: بالقوه.

[٤] قاعدة

[للنفس في ذاتها حواس خمسة]

للنّفس في ذاتها سمع وبصر وشمّ وذوق ولمس غير هذه المكشوفة، ولا تعطّل هذه بمرض أو نوم أو إغماء أو زمانة[1] أو موت وتلك الحواس غير منعزلة عن فعلها[2]؛ وهذه الظّواهر حجب وأغشية عليها، وهي أصل هذه الدّاثرات[3] وفيه سرّ.

* * *

(١) دا: زمانته.

(٢) مج: بقلها.

(٣) دا: الانثرات.

[٥] قاعدة

[في حقيقة الإبصار]

الإبصار ليس بخروج الشعاع من البصر، كما ذهب إليه الرياضيّون، ولا بانطباع شبح المرئيّ في العضو الجليدي، كما ذهب إليه الطبيعيّون؛ لفساد[١] كلّ واحد منهما بوجوه عديدة مذكورة في الكتب. ولا أيضاً بمشاهدة النّفس للصّور الخارجيّة القائمة بالمادة، كما ذهب إليه الإشراقيّون ـ حسبما هو المشهور ـ واستحسنه جمع من المتأخّرين، كأبي نصر الفارابي وشهاب الدّين المقتول؛ لأنّه باطل من وجوه ذكرناها في حواشينا على حكمة الإشراق:

منها: إنّ البرهان قائم على أنّ ما في المواد الخارجية ليس ممّا[٢] يتعلّق به إدراك بالذّات، ولا من شأنه الحضور الإدراكي والوجود الشعوري.

ومنها: إنَّ تلك الإضافة غير صحيحة، إذ النّسبة[٣] بين ما لا وضع له وبين ذوات الأوضاع الماديّة ممتنعة[٤] إلّا بواسطة ما له وضع؛ و[٥]على تقدير صحّتها بالواسطة لم يكن إضافة علميَّة إشراقيّة، بل وضعيّة ماديَّة، إذ[٦] جميع أفاعيل القوى الماديّة وانفعالها بمشاركة الوضع.

بل الحقّ في الإبصار ـ كما أفادهُ الله[٧] لنا بالإلهام ـ أنّ النّفسَ[٨] تنشأ[٩]

---

(١) دا: لفاد.

(٢) مج ٣: - ممّا/مج، مج ١، مج ٤: بما.

(٣) دا: الشبه.

(٤) دا: ممتنه.

(٥) مج ٤: - و.

(٦) مج ١: أو.

(٧) مج ٣: - تعالى.

(٨) دا: أنفس.

(٩) مج ٢: ينشاء.

منها بعد حصول هذه الشّرائط المخصوصة بإذن الله صورٌ[1] معلّقة قائمة بها حاضرة عندها متمثّلة[2] في عالمها، لا في هذا العالم؛ والنّاس في غفلة عن هذا، ويزعمون أنّ[3] هذه الصّور المنغمرة في الموادّ ممّا يتعلّق به الإدراك. والّذي حصّلناه من كيفيّة الإبصار هو الحريّ باسم الإضافة الإشراقيّة، لأنّ المضاف إليه كالمضاف موجود بوجود نوري بالذّات. وقد علمت أيضاً أنّ[4] الصّور الإدراكيّة كلّها موجودة في عالم آخر[5] ﴿إِنَّ فِي هَٰذَا لَبَلَٰغًا لِّقَوْمٍ عَٰبِدِينَ﴾[6].

(1) دا، مر: صورا.
(2) مج ١: مشتملة.
(3) دا: - أنّ.
(4) مج ١: - أنّ.
(5) مج ٤: - آخر.
(6) سورة انبياء، آية: ١٠٦.

[٦] قاعدة

[في تجرد القوّة الخيالية]

إنّ القوة الخياليّة للإنسان جوهر مجرَّد عن[١] هذا العالم، أعني عالم الأكوان الطّبيعيّة والموادّ المستحيلة والحركات، وعليه براهين قطعيّة أوردتها في الأسفار الأربعة. وهي ليست مجرَّدة عن الكونين[٢]، وإلّا لكانت عقلاً ومعقولاً، بل وجودها في عالم آخر يحذو حذو هذا العالم[٣] في كونه مشتملاً على أفلاك وعناصر وأنواع سائر الحيوانات والنّباتات وغير ذلك بأضعاف هذا العالم. وجميع ما يدركه الإنسان ويشاهده بقوّة خياليّة وحسّه[٤] الباطن ليست حالّةً في حرم الدّماغ، ولا في قوّة حالّة في تجويفه[٥]، ولا هي موجودة في أجرام الأفلاك، ولا في عالم منفصل عن النّفس كما زعمه أتباع[٦] الإشراقيّين؛ بل هي قائمة بالنّفس، لا كقيام الحالّ بالمحلّ، بل كقيام الفعل بالفاعل[٧]. وتلك الصّور الحاضرة في عالم[٨] النّفس قد تتفاوت[٩] في الظهور والخفاء والشدّة والضعف وكلّما كانت النفس الخياليّة أشدّ قوّة وقوى جوهراً وأكثر رجوعاً إلى ذاتها وأقلّ التفاتاً إلى شواغل هذا البدن واستعمال قواه المحرّكة، كانت الصّورة المتمثّلة عندها أتمّ ظهوراً وأقوى وجوداً.

---

(١) دا: – عن.
(٢) مج: الكونيني و.
(٣) مج ٤: «قاعدة واسعة العالم» بجاى «آخر يحذو حذو هذا العالم».
(٤) مج ١: حسيّة.
(٥) مج ٢: + بل.
(٦) دا: اطباع.
(٧) مر، دا: بالفعل.
(٨) مج، دا: علم.
(٩) دا: تفاوتت/ سائر نسخه ها جز «مر»: يتفاوت.

وهذه الصّور إذا قويت واشتدّت، كانت لا لنسبة[1] بينها وبين موجودات هذا العالم في تأكّد الوجود والتّحصّل وترتّب[2] الأثر؛ وليست هي كما ظنّ الجمهور[3] أنّها أشباح مثاليّة لا يترتّب[4] عليها آثار الوجود كما في المنامات غالباً، لأنّ ذلك بسبب اشتغال النّفس[5] بالبدن عند النّوم أيضاً؛ وتمام ظهور تلك الصّور وقوّة وجودها إنّما يكون[6] بعد الموت، حتّى أنّ الّتي يراها[7] الإنسان بعد[8] الموت تكون هذه الصور[9] ـ التي يراها[10] في هذا العالم ـ كالأحلام بالنّسبة[11] إليها، ولذلك قال أمير المؤمنين ﷺ: «النّاسُ نيامٌ فإذا ماتُوا انتَبهوا»[12] وحينئذٍ صار الغيب شهادة والعلم عيناً. وفيه سرّ المعاد وحشر الأجساد.

* * *

(١) مج ٢: + فيها.
(٢) دا: ترتيب.
(٣) مج ١: الجوهر.
(٤) مر، مج ٢، مج ٣: لا ترتب.
(٥) مج ٢: - النفس.
(٦) مج ١: تكون.
(٧) مج ٢: تراها.
(٨) دا: بحر.
(٩) مر: الصورة.
(١٠) دا: سيراها/ مج ١، مج ٢: تراها.
(١١) دا: بالتشبه.
(١٢) شرح گلشن راز، ص ١٢٠، ج زوار؛ احاديث مثنوى، ٨١.

[٧] قاعدة

[في نفسيّة النّفس]

نفسيّة النّفس ليست إضافة عارضة لوجودها[١] كما زعمه الجمهور من الحكماء من أنّ نسبتها إلى البدن كنسبة الملك إلى المدينة والربّان[٢] إلى السّفينة، بل نفسية النّفس إنّما هي نحو وجودها، لا كحال الملك والربّان[٣] وغيرهما ممّا له ذات مخصوصة يعرضها إضافة إلى غيره بعد وجود الذّات. إذْ لا يتصوّر للنفس ما دام كونها نفساً[٤] وجودٌ لم يكن هي بحسبه متعلّقة بالبدن مستعملة لقواه إلّا أن تنقلب[٥] في وجودها[٦] وتشتدّ في تجوهرها حتّى تستقلّ[٧] بذاتها وتستغني[٨] عن ٱلتّعلّق بالبدن ﴿وَيَنقَلِبُ إِلَىٰٓ أَهْلِهِۦ مَسْرُورًا﴾[٩] أو ﴿سَيَصْلَىٰ نَارًا ذَاتَ لَهَبٍ﴾[١٠] ﴿إِنَّ فِى هَٰذَا لَبَلَٰغًا لِّقَوْمٍ عَٰبِدِينَ﴾[١١].

* * *

(١) همهٔ نسخه ها جز «دا»: لوجوده.

(٢) مج ١: الرّيان.

(٣) مج ١: الرّيان/ دا، مر: + الأب.

(٤) دا: نفسها/ مج ٣: - نفسا.

(٥) مج ٢: ينقلب.

(٦) دا: - في وجودها.

(٧) دا: ستقبل/ مج ٣، مر، مج ١: يستقل.

(٨) همهٔ نسخه ها جز «مج ٣»: يستغني.

(٩) سورهٔ انشقاق، آيهٔ: ٩.

(١٠) سورهٔ مسد، آيهٔ: ٣.

(١١) سورهٔ انبياء، آيهٔ: ١٠٦.

[٨] قاعدة

[في سبق كينونة النفس على البدن]

للنّفس الآدميّة كينونة سابقة على البدن من غير لزوم التّناسخ، ولا استيجاب[١] قدم النّفس كما اشتهر عن أفلاطون، ولا تعدّد[٢] أفراد نوع واحد وامتيازها من غير مادّة واستعداد، ولا صيرورة النّفس منقسمة بعد وحدتها كالمقادير المتّصلة، ولا تعطيلها قبل الأبدان؛ بل[٣] كما بيّنا دليله وأوضحنا سبيله في حواشي حكمة الإشراق بما لا مزيد عليه. وإليه الإشارة في قوله تعالى: ﴿وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ مِن ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَىٰ أَنفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَىٰ﴾[٤] وقوله ﷺ: «الأرواح جنودٌ مُجَنّدة». (الحديث). وعن أبي عبد الله عليه السلام[٥]: «إنّ الله[٦] خلقنا من نور عظمته[٧]، ثمّ صوّر[٨] خلقنا[٩] من طينة[١٠] مكنونة تحت العرش، فأسكن ذلك النّور فيه فكُنّا نحن بشراً نورانيّين؛ وخلق أرواح شيعتنا[١١] من طينتنا». وروى محمّد بن بابويه قدّس سرُّه[١٢] في كتاب[١٣] «التوحيد»، مُسنداً عن أبي عبد الله عليه السلام أنّه قال: «إنّ الله[١٤]

---

(١) دا: الاستيجاب.

(٢) مج ١: لاتعداد.

(٣) مج ١: - بل.

(٤) سورة أعراف، آية: ١٧٢.

(٥) دا: صلى الله/ مج ٣: ص.

(٦) مج ٣: + تعالى.

(٧) مج ٣: + وجلاله.

(٨) مج ٣، مج ٤: صوّرنا.

(٩) مج ٣، مج ٤: - خلقنا.

(١٠) مر: طينته.

(١١) مج ٣: - شيعتنا.

(١٢) مج ٤: قس/ مج ٣: ره.

(١٣) دا: - كتاب.

(١٤) دا: - إنّ الله.

- ﷻ[1] - خلق المؤمنين من طينة الجنان وأجرى فيهم من روحه»[2]. وعن أبي جعفر عليه السلام مثله وهو «أنَّ ٱلله خلق المؤمنين من طين الجنان وأجرى صورهم من ريح الجنان». وعن أبي عبد الله عليه السلام «المؤمن أخو المؤمن، لأنّ أرواحهم من روح الله ﷻ، وأنّ روح[3] المؤمن لأشدُّ[4] اتّصالاً بروح الله[5] من اتّصال الشّمس بالشعاع»؛ والرّوايات في هذا الباب من طريق أصحابنا لا تحصى[6] كثرة، حتى أنّ كينونة الأرواح قبل ٱلأجسادِ كأنّها كانت من ضروريّات مذهب الإماميّة رضوان الله عليهم.

* * *

(١) مج ٤: تعالى.
(٢) مج ٣، مج ٤: نوره.
(٣) دا: + الله ﷻ.
(٤) مج ٤: اشد.
(٥) دا: - الله.
(٦) دا: لا يحصل.

[٩] قاعدة

[في إثبات الإنسان النّفساني والحيوان البرزخيّ]

إنّ في باطن هذا[١] الإنسان المخلوق من العناصر والأركان إنساناً[٢] نفسانياً وحيواناً برزخيّاً بجميع أعضائه[٣] وحواسّه وقواه، وهو موجود الآن، و[٤]ليست حياته[٥] كحياة هذا البدن عرضيّة واردة عليه من خارج، بل له حياة[٦] ذاتيّة. وهذا الإنسان النّفساني جوهر متوسط في الوجود بين الإنسان العقلي والإنسان الطّبيعي. وهذا يشبه[٧] ما ذهب إليه معلّم الفلاسفة في كتاب «معرفة الربّوبيّة» فقال[٨]:

> إنّ في الإنسان الجسماني الإنسان النّفساني والإنسان العقلانيّ. ولست أعني أنّه هما، لكنّي أعني به أنه متّصل بهما وأنّه[٩] صنم لهما[١٠]. وذلك أنّه يفعل بعض أفاعيل الإنسان العقلي وبعض أفاعيل الإنسان[١١] النّفساني؛ وذلك لأنّ في الإنسان الجسماني كلتا الكلمتين، أعني النّفسانيّة والعقليّة، إلّا أنّهما[١٢] فيه قليلة ضعيفة نزرة[١٣]، لأنّه صنم الصّنم.

---

(١) دا: هذه.
(٢) دا: الفسانا.
(٣) مج ١: اجزائه.
(٤) مج ٤: - و.
(٥) مج ٣: حياته ليست.
(٦) دا: - وهو موجود... له حياة.
(٧) دا: أشبه/ مج ٣، مر، مج ٤: شبيه.
(٨) مج ٣، مج ٤: - فقال.
(٩) مج ٣: ذاته.
(١٠) مج ٤: لها.
(١١) مج ٢: - العقلي... الإنسان.
(١٢) مج ٣: لها.
(١٣) مج ١، مج ٢، مج ٣، مج ٤: نذرة.

وقال في موضع آخر منه: «إنّ هذا الإنسان هو صنم للإنسان الأوّل الحق».
وقال أيضاً:

> إنّ قوى هذا الإنسان وحياته[1] وحالاته ضعيفة، وهي في الإنسان الأوّل قويّة جدّاً؛ وللإنسان الأوّل حواس قويّة[2] ظاهرة أقوى وأبين وأظهر من حواسّ هذا الإنسان، لأنّ[3] هذه إنّما هي أصنام لتلك، كما قلنا مراراً. (انتهى).

و[4]أعلم أنَّ مذهب هذا العظيم إثبات الإنسان العقلي والفرس العقلي والحيوانات العقليّة والنّبات[5] العقلي بأنواعه[6]، والأرض العقليّة[7] والنّار الحقّة[8] الإلهية، والسّماوات العلى العقليّة، وسائر الصّور المفارقة الإلهيّة، والطّبائع[9] النّوعيّة[10] الموجودة في علم الله[11] وعالم قضائه ومظاهر أسمائه الباقية عند الله ببقائه؛ لأنّها ليست مستقلة الوجود[12]، لكنّها من شؤون الذّات وحجب[13] الرّبوبيّة، وهو بعينه مذهب أستاديه: أفلاطون وسقراط في باب الصّور. وصاحب الشّفاء لم يتيسّر له تحصيل هذا المطلب وسلوك سبيله، ولذلك صار[14] يطعن على القول بوجودها ويقدح في شأن أفلاطون وسقراط قدْحاً عظيماً، وكأنّه لم ينظر لى كتاب «أثولوجيا»، أو كأنّه لم ينسبه إلى أرسطاطاليس، بل إلى أفلاطون.

وبالجملة[15] هذه المسئلة من إحدى الغوامض الحكْميّة الّتي من أُوتيها، فقد

---

(1) مج ٣، مج ٤: خيالاته.
(2) دا: - قويّة.
(3) مج ٤: لِأنّه/ دا: لأنّه.
(4) مج ٣، مج ٤: - و.
(5) مج ١: النباتات.
(6) مج ٣، مج ٤: - بأنواعه.
(7) مج ٤: - العقلية.
(8) دا: - الحقة/ مج ٣: جنة.
(9) مر، دا: للطبائع/ مج ٣، مج ٤: والطباع/ مج ١: الطبائع.
(10) مج ٢: - النوعية.
(11) مج ٣، مج ٤: + تعالى.
(12) مج ١: + و.
(13) مج ١: حجت.
(14) دا: - صار.
(15) مج ٣: + بان/ مج ٤: + ان.

أوتي خيراً كثيراً، ولم يتيسّر لأحد من الفلاسفة بعد عصر السّابقين الأوّلين تحقيقها وتهذيبها عن المطاعن والشّكوك إلّا لبعض[1] من هذه الأُمّة المرحومة ـ حمداً له وشكراً على فضله وكرمه[2].

* * *

(١) مج ١، مج ٢: بعض.

(٢) مج ١، مج ٢، مج ٣، مج ٤ ومن عجب ما ورد في هذا الباب من طريق أصحابنا الإماميّين ﷺ في كتاب التّوحيد لابن بابويه ﷺ، مسنداً عن جابر بن زيد «قال: سألت أبا جعفر ﷺ عن قول الله: ﴿أَفَعَيِينَا بِٱلْخَلْقِ ٱلْأَوَّلِ بَلْ هُمْ فِى لَبْسٍ مِّنْ خَلْقٍ جَدِيدٍ﴾ (سورة ق، آية: ١٥)، قال ﷺ: «يا جابر تأويل ذلك أنّ الله ﷻ إذ أفنى هذا ٱلخلق وهذا ٱلعالم، جدّد خلقاً من غير فحولة وإناث يعبدونه ويوحّدونه، وخلق لهم أرضاً غير هذه الأرض تحملهم وسماءً غير هذا ٱلسّماء يظلّهم. لعلّك ترى أنّ الله إنّما خلق هذا ٱلعالم ٱلواحد أو ترى أنّ الله لم يخلق بشراً غيركم، بَلىٰ وٱللهِ لقد خلق ألف ألفِ عالم وألف ألف آدم، أنت في آخر تلك ٱلعوالم وأولئك ٱلآدميّين». اعلم أنّ قوله ﷺ: «جدد خَلقاً آخر» يدلّ على أنّ ذلك العالم. وجوده بعد وجود هذا العالم، وقوله: «أنت في آخر تلك العوالم وأولئك ٱلآدميين» يدلّ على تأخر وجود هذا العالم عنذلك، ولا منافاة بين الحكمين، إذ السّابقيّة بحسب المبدئيّة الفاعليّة، وٱلآخريّة بحسب النّهاية والغاية. وتحقيق ذلك منوط بعلم المبادىء والغايات والبحث عن أحكامها، وكذلك ما وقع التنبيه إليه في الآية من قوله تعالى: ﴿أَفَعَيِينَا بِٱلْخَلْقِ ٱلْأَوَّلِ﴾، هذا بحسب السّابقيّة والمبدئية، وقوله: ﴿بَلْ هُمْ فِى لَبْسٍ مِّنْ خَلْقٍ جَدِيدٍ﴾، هذا بحسب اللّاحقيّة والغائيّة، فافهم يا حبيبي واغتنم. منه قدّس سرّه.

[١٠] قاعدة

[في أنّ أفراد البشر متفقة النوع]

أفراد البشر متّفقة النّوع هاهنا[١] واقعة تحت حدّ واحد نوعيّ مركّب من جنس قريب وفصل قريب مأخوذين[٢] من مادّة بدنيّة وصورة نفسانيّة[٣]. لكنّ النفوس الإنسانيّة بعد اتّفاقها في النوع في بداءة ٱلأمر ستصير بحسب نشأة أخرى[٤] وفطرة ثانية[٥] مخالفة الذّوات كثيرة ٱلأنواع واقعة تحت أجناس أربعة؛ لأنّها في أوّل تكوّنها بالفعل صورة كماليّة لمادّة محسوسة ومادّة روحانيّة من شأنها أن تقبل[٦] صورة عقليّة تتّحد[٧] بها وتخرج[٨] بسببها من القوّة إلى الفعل، أو صورة وهميّة شيطانيّة كذلك، أو صورة حيوانيّة بهيميّة، أو سَبُعيّة، تحشر[٩] إليها وتقوم[١٠] بها عند البعث في نشأة أخرى لا في هذه ٱلنشأة، وإلّا لكان تناسخاً لا حَشْراً؛ والتّناسخ ممتنعٌ والحشر الجسمانيّ واقع.

فالإنسان[١١] في هذا العالم بين أنْ يكون ملكاً، أو شيطاناً، أو بهيمة، أو سَبُعاً. وسيصير ملكاً[١٢] إن غلب عليه العلم والتقّوى، أو شيطاناً مريداً إن غلب عليه المكر والحيلة[١٣] والجهل المركّب، أو بهيمة إن غلبت[١٤] عليه آثار

---

(١) مج ٤: - هاهنا.

(٢) مج ٣: مأخوذة.

(٣) دا: نفسانيه/ مج ٣، مج ٤: + و.

(٤) مج ٣، مج ٤: الأخرة.

(٥) همة نسخه ها جز امج ٤ا: الثانية.

(٦) مج ١، مج ٢: يقبل.

(٧) همة نسخه ها جز امر، مج ٣ا: يتّحد.

(٨) مج ١، مج ٢، مج ٣: يخرج.

(٩) مج ٢: يحشر.

(١٠) همة نسخه ها جز امج ٣ا: يقوم.

(١١) دا: فإنّ الإنسان.

(١٢) دا: ملكان.

(١٣) مر، دا: الحيل.

(١٤) مج ١، مج ٣، مج ٤: غلب.

الشّهوة، أو سبعاً إن غلبت[1] عليه[2] آثار ٱلغضب والتّهجّم. فإنّ الكلبَ كلبٌ بصورته[3] الحيوانيّة لا بمادّته[4] المخصوصة، والخنزير خنزير بصورته لا بمادّته. وكذا سائر الحيوانات الّتي بعضها تحت صفات النّفس الشّهويّة[5] على أقسامها، كالبغال والحمير والشّاة[6] والفأرة والهرّة والطاووس، والدّيك وغيرها. وبعضها تحت صفات النّفس[7] الغضبيّة[8] كالأسد والذّئب والنّمر وٱلحيّة والعقرب والعقاب والبازي[9] وغير ذلك.

فبحسب ما يغلب على نفس[10] الإنسان من الأخلاق والملكات يقوم يوم القيامة بصورة مناسبة لها[11]، فيصير[12] أنواعاً كثيرةً في ٱلآخرة؛ كما نطق به الكتاب الإلهي كقوله[13]: ﴿وَيَوْمَ يُحْشَرُ أَعْدَآءُ ٱللَّهِ إِلَى ٱلنَّارِ فَهُمْ يُوزَعُونَ﴾[14]، وقوله[15]: ﴿يَوْمَئِذٍ يَتَفَرَّقُونَ﴾[16]. وعلى ما ذكرنا يحمل[17] آيات النّسخ[18] في ٱلقرآن، كقوله تعالى[19]: ﴿وَمَا مِن دَآبَّةٍ فِي ٱلْأَرْضِ وَلَا طَٰٓئِرٍ يَطِيرُ بِجَنَاحَيْهِ إِلَّآ أُمَمٌ أَمْثَالُكُم﴾[20]، وآيات أخرى كقوله[21]: ﴿تَشْهَدُ عَلَيْهِمْ أَلْسِنَتُهُمْ وَأَيْدِيهِمْ وَأَرْجُلُهُم بِمَا كَانُوا۟ يَعْمَلُونَ﴾[22] وكقوله[23] تعالى: ﴿يَٰمَعْشَرَ ٱلْجِنِّ قَدِ ٱسْتَكْثَرْتُم مِّنَ ٱلْإِنسِ﴾[24]

---

(1) مج ٣، مج ٤: غلب.
(2) مج ١، مج ٢: عليها.
(3) دا: بصورة.
(4) دا: بمادة.
(5) چنين است هامش «مج ودا»/ مج (متن) وساير نسخ: البشرية.
(6) مر، دا: + والذّب.
(7) مج ٣: - النفس.
(8) مج ١: الفضيلة.
(9) مج ٤: - والعقاب والبازي.
(10) مج ٣: - نفس.
(11) مج ٤: - لها.
(12) مج ٣: فتصير.
(13) مج ١: - كقوله/ مج ٣، مج ٤: + تعالى.
(14) سورهٔ فصّلت، آيهٔ: ١٩.
(15) مج ٣، مج ٤: + تعالى/ تمام نسخ جزء «مج ٢»: + و.
(16) سورهٔ روم، آيهٔ: ١٤.
(17) مج ٣: تحمل.
(18) مر، مج ١، مج ٢: - النّسخ.
(19) مج ١، مج ٢: - تعالى.
(20) سورهٔ أنعام، آيهٔ: ٣٨.
(21) مج ٢، مج ٤: + تعالى.
(22) سورهٔ نور، آيهٔ: ٢٤.
(23) مج ٣، مج ٤: وقوله.
(24) سورهٔ أنعام، آيهٔ: ٢٤.

وكقوله: ﴿وَإِذَا ٱلْوُحُوشُ حُشِرَتْ﴾[1]. وقول الصّادق عليه السلام: «يحشر النّاس على صور أعمالهم» وفي رواية «على صور نيّاتهم»، وفي رواية «يحشر بعض النّاس على صورة يحسن[2] عندها القردة والخنازير». وإلى هذا يُؤوّل[3] كلام أفلاطون وفيثاغورس[4] وغيرهما من الأوّلين الّذين كانت[5] كلماتهم مرموزة و[6]حكمتهم مقتبسة[7] من مشكاة نبوّة[8] الأنبياء عليهم السلام.

والذي يذكر[9] في كتب الحكمة الرّسميّة - أنّ شيئاً واحداً لا يكون صورةً لشيء ومادّة لِشيء آخر - إنّما يتمّ بحسب نشأة واحدة وفيما لا تعلّق[10] له أصلاً بمادّة جسمانيّة، فإنّ النفس المتعلّقة بالمادة من شأنها أن تتصوّر[11] بصورة[12] بعد صورة وتتّحد بها.

وأيضاً الصّورة الجِسْمِيَّة[13] مع كونها صورة لمادّة جسمانيّة بالفعل فهي معقولة بالقوة، ونحن قد أقمنا البرهان على ثبوت الحركة الجوهريّة في جميع الطبائع المادّية. والنّفس الإنسانيّة أسرع المكوّنات استحالةً وانقلاباً في الأطوار الطّبيعيّة[14] والنّفسيّة والعقليّة. وهي في أوّل فطرتها التّكوّنيّة نهاية عالم المحسوسات وبداءة عالم الرّوحانيّات، وهي[15] باب ٱلله الأعظم الّذي[16] يؤتى منه إلى الملكوت الأعلى، وفيها أيضاً من كلّ باب من أبواب الجحيم جزء مقسوم؛ وهي السدّ[17] الواقع بين[18] الدّنيا والآخرة، لأنّها صورة كلّ قوّة في هذا العالم ومادّة كلّ صورة في عالم آخرَ؛ فهي مجمع بحرَي الجسمانيات

---

(1) سورة تكوير، آية: ٥.
(2) مر: تحسن/ دا: نحسن.
(3) مج ٢: يؤل.
(4) مج، مج ٤: فيثاغورث.
(5) مج ٢: كان.
(6) مج، مج ١، دا: - و.
(7) دا: مقتبسة.
(8) مج ٣، مج ٤: - نبوّة.
(9) مج ٢، مج ٣: تذكر.
(10) همة نسخه ها جز «دا»: لا يتعلّق.
(11) همة نسخه ها جز «مج ٣»: يتصوّروا.
(12) مج ١: صورة.
(13) جز «مج ٣» و«مج ٤» ساير نسخ: الحسّية.
(14) دا: الطبقية.
(15) دا: + من.
(16) مج ٣، مج ٤: التي.
(17) دا: السرّ.
(18) مج ٣: من.

والرّوحانيات. وكونها آخر المعاني الجسمانيّة[١] دليل على[٢] كونها أوّل المعاني الرّوحانيّة؛ فإن نظرت إلى جوهرها في هذا العالم[٣]، وجدتها مبدأ[٤] جميع القوى الجسمانيّة[٥] ومستخدم سائر الصّور الحيوانيّة و النّباتيّة[٦]؛ وإن نظرت إلى جوهرها في العالم العقلي، وجدتها في بداءة الفطرة قوّة محضة لا صورة لها في عالم العقل[٧]، لكن من شأنها أن تخرج[٨] في[٩] باب العقل والمعقول من القوّة إلى الفعل. ونسبتها الآن[١٠] إلى صور[١١] ذلك العالم نسبة البذر[١٢] إلى الثّمرة والنّطفة إلى الحيوان. وكما أنّ النّطفة[١٣] نطفة[١٤] بالفعل[١٥] حيوان بالقوة، فكذا[١٦] النّفس بشر بالفعل عقل بالقوّة؛ وإليه الإشارة في قوله تعالى: ﴿قُلْ إِنَّمَآ أَنَا۠ بَشَرٌ مِّثْلُكُمْ يُوحَىٰٓ إِلَيَّ أَنَّمَآ إِلَـٰهُكُمْ إِلَـٰهٌ وَٰحِدٌ﴾[١٧].

فالمماثلة[١٨] المذكورة بين نفس النّبي ﷺ وسائر النّفوس من[١٩] البشريّة في هذه النّشأة؛ ولمّا خرجت بالوحي الإلهيّ من القوّة إلى الفعل، صار أفضل الخلائق وخير البريّة وأقرب إلى الله من كلّ نبيّ وملك، لقوله ﷺ: «لي مع الله[٢٠] وقتٌ لا يسعني فيه ملك مقرَّب ولا نبيّ مرسل»[٢١].

* * *

(١) دا: الجسمانيه.
(٢) مج ٤: - على.
(٣) مج ١: + العقلي.
(٤) دا: مبدع.
(٥) دا: الجمسانيه.
(٦) دا: النباتيه.
(٧) دا: العقلي.
(٨) مر، مج ١، مج ٤: يخرج.
(٩) مج ٣، مج ٤: من.
(١٠) مج، مج ٣، مج ٤: بالان.
(١١) مج ٣، مج ٤: صورة.
(١٢) نسخه ها: البزر.
(١٣) مر: النقطة.
(١٤) مر: نقطة.
(١٥) مج ٢: + إلى.
(١٦) مج ٢: وكذا.
(١٧) سورة كهف، آية: ١١٠.
(١٨) مر: فالمماثله.
(١٩) مر، مج ٢: - من.
(٢٠) مج ٣: - الله.
(٢١) «بحار الأنوار»، ج ٨٢، ص ٢٤٣ نيز شرح تعرف، ج ٢، ص ٦١٣، ج ٤، ص ١٤٢٣.

[١١] قاعدة

[في قلّة عدد النّفوس الخارجة من القوّة إلى الفعل]

أعلم أنّ النّفوس الخارجة من القوّة إلى الفعل في باب العقل والمعقول نادرة الوجود قليلة العدد[١] جدّاً في أفراد النّاس[٢]. والغالب من أفراد النّفوس هي النّفوس[٣] النّاقصة الّتي ممّا[٤] لم يصر[٥] عقلاً بالفعل، ولكن لا يلزم من ذلك بطلان تلك النّفوس بعد الموت، كما ظنّه إسكندر[٦] الأفروديسي. إذْ[٧] يبتني[٨] ذلك الظّن على أنّ العالم عالمان: عالم الأجسام المادّيّة وعالم العقول[٩]، وليس كذلك، بل إنّ في الوجود عالماً آخر حيوانيّاً محسوس ألذّات لا كهذا العالم، يدرك بحواس حقيقيّة[١٠] لا بهذه الحواس[١١] الدّاثرة[١٢]. وذلك العالم منقسم إلى جنّة[١٣] محسوسة، فيها نعيم السّعداء من أكل وشرب ونكاح وشهوة ووقاع وكلّ ما تشتهيه الأنفس وتلذّ الأعين[١٤]، ونار محسوسة، فيها عذاب[١٥] الأشقياء[١٦] من جحيم[١٧] وزقّوم وحيّات وعقارب؛ ولو لم يكن ذلك العالم، لكان ما[١٨] ذكره حقّاً لا مدفع له، فلزم[١٩] تكذيب الشّرائع والكتب الإلهيّة من إثبات البعث للجميع.

---

(١) مر، مج ٣، دا: قليلة العدد نادرة الوجود.

(٢) مج ٣، مج ٤: الإنسان.

(٣) همة نسخه ها جز «مج ٢»: نفوس.

(٤) مر، مج ١، مج ٣، مج ٤: - ممّا.

(٥) مج ٣، مج ٤: لم تصر.

(٦) مج ٢: الإسكندر.

(٧) مج ٣: و.

(٨) مر، دا: مبنى/ مج ١، مج ٢: يبنى.

(٩) مج ٣: المعقول.

(١٠) مج ٢: حقيقته/ بقيه نسخه ها: حقيقة.

(١١) مج ٣: + الظاهره.

(١٢) مج ٤: - الدائره.

(١٣) دا: جنّة.

(١٤) مج ١: - تلذ الأعين.

(١٥) مج ٣: + اليم.

(١٦) مج ٣: للأشقياء.

(١٧) مر، دا، مج ١، مج ٢: حميم.

(١٨) دا: - ما.

(١٩) مر، دا: ليلزم.

وشيخ الفلاسفة أبو علي نقل[1] ما ذهب إليه إسكندر وما قدر على دفعه في رسالة الحُجَج العشر و[2]غيرها. على أنّه قد مال إليه في رسالة أخرى في سؤالات أبي الحسن العامري عند اتّصاله بالشيخ؛ وبالجملة المنقولة[3] من إمام المشّائين على رواية إسكندر أنّ النّفوس النّاطقة الهيولانيّة منفسخة[4] بعد الموت، وعلى رواية ثامسطيوس أنّها باقيةٌ. وهذا مشكل على ضوابطهم، لأنّها إذا كانت باقية و[5]لم يرسخ[6] فيها رذيلة نفسانية تعذّبها ولا[7] فضيلة عقليّة تلتذ بها[8] ولا أمكن أنْ تكون معطّلة من الفعل والانفعال[9]، فقالوا: إنّ عناية الله واسعة، فلا بدّ أنْ يكون لها سعادة وهميّة ضعيفة من جنس ما يتصوّر من الأوّليات، كقول القائل: الكلّ أَعْظَمُ مِنَ ٱلْجُزْءِ وما أشبهه[10]، ولذلك قيل: نفوس الأطفال بين الجنّة والنّار. هذا ما قاله[11]الشيخ. وما أدرى أيّ سعادة تكون في إدراك العمومات[12] الأوليّة؟

وأمّا النّفوس العاميّة الغير الفاجرة الّتي لم تكتسب شوقاً إلى العلوم النظريّة، فالفلاسفة عن آخرهم لم يكشفوا القول عن معادها[13] ومعاد من في درجتها، إذ ليست لها درجة الارتقاء إلى عالم القدس العقلي، ولا يصحّ القول برجوعها إلى أبدان الحيوانات، لبطلان التّناسخ، ولا بفنائها رأساً، لما علم من استحالة الفساد على[14] غير المنطبعات.

فطائفة اضطرّوا إلى القول بأنّ نفوس الصّلحاء والزّهاد تتعلّق[15] في الهواء

---

(1) مر: فعل.
(2) مر، مج ١، مج ٢: أو.
(3) دا، مج ١: المنقول.
(4) مج، مج ٤: بمنفسحة.
(5) مج ٣، مج ٤: - و.
(6) دا، مج ١، مج ٢: يترسخ.
(7) دا: + فضل.
(8) دا، مج ٢: تلذها/ مج ٣، مج ٤: تلذها.
(9) مج ٣: - والانفعال.
(10) دا: أشبه.
(11) دا: قال.
(12) مج ٣، مج ٤: المفهومات.
(13) مج ٣: منادها.
(14) نسخه ها جز «دا»: إلى.
(15) دا: يتعلق.

بجرم مركّب من بخار ودخان[1] يكون[2] موضوعاً لتخيّلاتهم، ليحصل[3] لهم سعادة وهميّة، وكذلك لبعض الأشقياء فيه.

وطائفة أخرى زيّفوا هذا القول في الجرم الدّخاني[4] وصوّبوه في الجرم السّماوي، وصاحب الشّفاء نقل هذا الرّأي من بعض العلماء ووصفه بأنّه ممّن لا يجازف[5] في الكلام ـ والظّاهر أنّه عنى به أبا نصر الفارابي ـ واستصوبه قائلاً: «يشبه أن يكون ما قاله بعض العلماء ممّن لا يجازف[6] في الكلام حقّاً». وكذا صاحب التلّويحات استحسن القول بالتّعلّق بالجرم[7] الفلكي في السّعداء؛ وأمّا الأشقياء، فقال: إنّه ليست لهم قوّة الارتقاء إلى عالم السّماء ذوات نفوس نوريّة وأجرام شريفة، قال: والقوّة تحوجهم[8] إلى[9] التّخيّل الجرمي. وليس يمتنع[10] أن يكون تحت فلك القمر وفوق كرة النّار جرم كُريّ غير منخرق هو[11] نوع بنفسه موضوعاً لتخيّلاتهم من نيران وحيّات تلسع[12] وعقارب تلذع[13] وزقّوم يشرب. فهذه أقوال هؤلاء الأفاضل. وهي عن مسلك حقيقة العرفان ومنهج أنوار القرآن بعيدة بمراحل، كما بيّناه في الشّواهد الرّبوبيّة من وجوه المفاسد العقليّة اللازمة لها.

* * *

(1) مج ۱، مج ۲: دخان وبخار.
(2) مج ۱: تكون.
(3) مج ۱، مج ۲: لتحصل.
(4) دا: الدّخان.
(5) مج ۱: لا يحازف.
(6) مج ۱: لا يحازف.
(7) مج ۳، مج ٤: + السماوي.
(8) همهٔ نسخه ها جز «مج ۳»: يحوجهم.
(9) مج ۳: - إلى.
(10) دا: يمتنع.
(11) مج ۱: و.
(12) مج ۱: يلسع.
(13) مج ۱: يلدغ.

الإشراق الثّاني

في حقيقة المعاد وكيفيّة حشر الأجساد

و[1]أمّا معاد الأرواح وثبوت السّعادة الحقيقيّة[2] للمقرّبين والشّقاوة بإزائها للأشقياء المردودين فهو ممّا[3] بيّناه في كتبنا المبسوطة، ولا خلاف معنا للفلاسفة فيه[4] وإنْ كان التّحقيق[5] فيه فوق ما حصّلوه وضبطوه. ونحن الآن في بيان حشر الأبدان، وفيه قواعد.

* * *

(1) دا، مج ٤: - و.
(2) مج، مر: الحقيقة.
(3) مج ١: ما.
(4) مج ٣، مج ٤: - فيه.
(5) مر: تحقيق.

[١] قاعدة

في أصول تكشف[١] الحجاب
عن كيفيّة حشر الأجساد

وأنّ الأبدان الإنسانيّة الشّخصيّة محشورة في ٱلقيامة كما وردت به الشريعة الحقّة، كما قال تعالى: ﴿أَفَحَسِبْتُمْ أَنَّمَا خَلَقْنَاكُمْ عَبَثًا وَأَنَّكُمْ إِلَيْنَا لَا تُرْجَعُونَ﴾[٢] وقوله: ﴿قَالَ مَن يُحْيِي ٱلْعِظَامَ وَهِيَ رَمِيمٌ ﴿٧٨﴾ قُلْ يُحْيِيهَا ٱلَّذِيٓ أَنشَأَهَآ أَوَّلَ مَرَّةٍ وَهُوَ بِكُلِّ خَلْقٍ عَلِيمٌ ﴿٧٩﴾﴾[٣] وقوله[٤]: ﴿قُلْ كُونُوا۟ حِجَارَةً أَوْ حَدِيدًا ﴿٥٠﴾ أَوْ خَلْقًا مِّمَّا يَكْبُرُ فِي صُدُورِكُمْ﴾[٥] (الآية).

وهي سبعة أصول:

الأصل الأوّل: إنَّ تقوّم كلّ شيء[٦] بصورته لا بمادّته وهي عين ماهيّته وتمام حقيقته[٧] ومبدأ فصله الأخير[٨]، فهو هو[٩] بصورته لا بمادّته؛ حتّى لو فرض تجرّد صورته عن مادّته، لكانهو بعينه باقياً عند ذلك التّجرد. وإنّما الحاجة إلى المادّة لقصور بعض أفراد الصّور عن ٱلتّفرّد بذاته دون التّعلّق الوجودي بما يحمل لوازم شخصه[١٠] ويحمل إمكان وقوعه ويقرّبه[١١]

---

(١) م، مج ١: يكشف.

(٢) سورة مؤمنون، آية: ١١٥.

(٣) سورة يس، آيتان: ٧٧ و٧٨.

(٤) مج ٤: + تعالى

(٥) سورة إسراء ، آيتان: ٥٠ و٥١.

(٦) مر، مج ١، مج ٢، مج ٤: شخص.

(٧) مج: - وتمام حقيقته/ دا: وتمام حقيقة.

(٨) همه نسخه ها جز «دا»: الأخيرة.

(٩) مج، مج ٢، مج ٣، مج ٤: - هو.

(١٠) مج ١: شخصيّته.

(١١) مر: - به/ دا: بقربة/ بقيه نسخه ها: تقربه.

باستعداده إلى جاعله ويرجّح[١] وقت حدوثه على سائر الأوقات. ونسبة المادّة إلى الصّورة[٢] نسبة النّقص إلى لاالتّمام؛ والشّيء مع تمامه واجب الحصول بالفعل ومع نقصه ممكن بالقوّة. ولهذا ذهب بعض باتّحاد ٱلمادة بالصّورة. وهذا حقّ عندنا لا شبهة فيه كما أوضحنا سبيله في ٱلأسفار ٱلأربعة، لأنّ[٣] هذا ٱلمطلب لا يتوقّف عليه.

الأصل الثّاني: إنّ تشخّص ٱلشيء عبارة عن نحو وجوده الخاصّ ـ مجرّداً كان أو مادياً ـ، وأمّا المسمّى بالعوارض المشخّصة فهي من[٤] أمارات وجود ٱلشّخص ولوازمه لا من مقوّماته، ويجوز تبدّلها شخصاً إلى شخص أو[٥] صنفاً إلى صنف مع بقاء هذا الشخص بهويّته[٦] العينيّة، كما يشاهد من تبدّل أوضاع[٧] زيد وكميّاته[٨] وكيفيّاته[٩] وأيونه وأوقاته، وزيدٌ زيدٌ بعينه.

الأصل الثّالث: إنّ الوجود[١٠] الشّخصي ممّا يجوز أن يشتدّ ويتقوّى[١١]، وإنّ الهويّة الجوهرية ممّا تشتدّ[١٢] وتتحّرك[١٣] في جوهريّته[١٤] حركة متّصلة على نعت[١٥] الوحدة الاتّصاليّة، والواحد بالاتّصال واحد بالوجود والتّشخص. وقول المشّائين «إنّ كلّ مرتبة وحدّ[١٦] من الأشدّ والأضعف نوع آخر» وإن كان حقّاً لكن[١٧] بشرط أنْ[١٨] يكون ذلك الحدّ حدّاً بالفعل، لا من الحدود المفروضة في الاشتداد، فإنّها غير موجودة[١٩] بالفعل، وإلّا يلزم[٢٠] حصول

---

(١) مج ١: ترجح.
(٢) دا: الصور.
(٣) مر، دا، مج ٤: إلا أنّ.
(٤) مج ٣: - من.
(٥) مج ٤: - أو.
(٦) دا، مج ٢: بهوية.
(٧) مج ٣، مج ٤: أعضاء.
(٨) دا: - كمياته.
(٩) مج ٤: - كيفياته.
(١٠) همهٔ نسخه ها جز «مر»: وجود.
(١١) مج، مج ٢: تقوى/ مج ١، مج ٣: يقوى.
(١٢) مر، مج ٢: يشتد.
(١٣) مر، مج ١، مج ٢، مج ٤: يتحرك.
(١٤) دا، مج ٢، مج ٣، مج ٤: جوهرية.
(١٥) مج ١: نعب.
(١٦) مج ٤: وجد وجدت.
(١٧) همهٔ نسخه ها جز «مج ٣»: - لكن.
(١٨) مج، مج ٢، مج ٣، مر: + لا.
(١٩) مج، مج ٢، مج ٣، مج ٤: موجود.
(٢٠) مج ٤: لزم.

أنواع غير متناهية بالفعل[١] محصورة بين حاصرَيْن في كلّ اشْتداد[٢]. بل الموجود بالفعل هو الأمر الشّخصي[٣] المتوسط بين هذه[٤] الحدود المفروضة في كلّ حركة واستحالة، سواء كانت في الجوهر أو في الكيف أو[٥] غيره.

والّذي يكشف عن ذلك ويدفع به الإشكال أنّ الوجود هو الأصل[٦] المقدم[٧] في الموجوديّة، والماهيّة تبع له اتّباع[٨] الظلّ للشّخص، والمتّصل الواحد له وجود واحد[٩] وله حدود مفروضة؛ ومتىٰ[١٠] كان الوجود واحداً، كانت الماهيّة واحدة[١١] غير متكثّرة[١٢]؛ لكن إذا انتهى إلى حدّو[١٣] وقف عنده، كان متعيّن[١٤] الماهيّة التّابعة[١٥] لذلك الحدّ. وبالجملة كلّما[١٦] كان الوجود أشدّ وأقوى، كان أكمل ذاتاً[١٧]، وأتمّ[١٨] جمعيّة للمعاني والماهيّات، وأكثر آثاراً وأفعالاً. ألا ترىٰ أنّ نفس الحيوان لكونها أقوى وجوداً من سائر النّفوس النّباتيّة والصّور[١٩] العنصريّة[٢٠] تفعل أفاعيل النّبات والجماد والعناصر وما يزيد[٢١] عليها[٢٢]، ويفعل نفس الإنسان أفاعيلها كلّها مع النّطق، والعقلُ يفعل الكلّ بالإنشاء، والباريء يفيض على كلّ شيء ما يشاء.

الأصل الرّابع: إنّ الصور المقداريّة والأشكال وهيئاتها كما[٢٣] تحصل[٢٤]

---

(١) مج ٤: - «حصول أنواع غير متناهية بالفعل». و + كونها.
(٢) مج ٤: + مع أنّه غير متناهٍ.
(٣) دا: الشخص.
(٤) مج ٢: هذا.
(٥) مج ٢، مج ٣، مج ٤: و.
(٦) مر، مج ١، مج ٣: + و.
(٧) مر، دا، مج ٣: المتقدم.
(٨) مج ٢: كالأتباع.
(٩) مج ٣: - له وجود واحد.
(١٠) مج ٤: شيء.
(١١) مج ٢: - واحدة.
(١٢) مج، مج ١: متكثره.
(١٣) مج ٤: - و.
(١٤) مج ٤: تعين.
(١٥) مج ٤: تابعه.
(١٦) مج ٣: كل ما.
(١٧) مج ٤: ذاتيا.
(١٨) مج ٤: اشد.
(١٩) مج ١: الصعود.
(٢٠) مج ٤: العنصريات.
(٢١) مج ٤: زيد.
(٢٢) مج ٤: عليه.
(٢٣) مج ١، مج ٤: كلما.
(٢٤) دا، مج ١، مج ٣: يحصل.

من الفاعل لأجل استعداد الموادّ ومشاركة القوابل، فهي قد تحصل[1] أيضاً بالإبداع بمجرّد تصوّرات الفاعل وجهاته[2] الفاعلية[3] من غير مشاركة قابل ووضعه واستعداده. ومن هذا القبيل وجود الأفلاك والكواكب من تصوّرات المبادىء والجهات الفاعليّة[4] وعلمِه تعالى بالنّظام الأتمّ، من غير سابقة قابلية واستحقاق. ومن هذا القبيل[5] أيضاً إنشاء الصّور الخياليّة القائمة لا في محلّ بمحض الإرادة من القوّة الخياليّة الّتي قد علمت أنّها مجرّدة من هذا العالم، وأنّ تلك الصّور ليست قائمة بالجرم الدّماغي و[6]لا بالأجرام[7] الفلكيّة - كما زعمه قوم - ولا في عالم مثالي شبحي[8] غير قائم بهذه النّفس، بل هي قائمة بالنفس موجودة في صقع نفساني، لكنّ ٱلآن ضعيفة الوجود، و[9]من شأنها أن تصير[10] أعياناً موجودة بوجود أقوى من وجود الصّور الماديّة. وليس من شرط حصول الشّيء لشيء وقيامه به حلوله فيه، فإنّ صور الموجودات حاصلة للّه تعالى قائمة به من غير حلولها[11] فيه، بل حصولها لفاعلها آكد من حصولها لقابلها. قال بعض المحققين: «كلّ إنسان يخلق بالهمّة[12] ما لا وجود له في خارج محلّ همّته، ولكن لا يزال الهمّة تحفظه[13] ولا يؤوده[14] حفظه إيّاها؛ فمتى طرأت غفلة عليه، عدم ذلك المخلوق». (انتهى).

الأصل الخامس: إنّ القوة الخياليّة من الإنسان، أعني مرتبة نفسه[15] الخيالية

---

(1) همه نسخه ها جز «مج ٣»: يحصل. (2) مج، مج ٢: جهات.

(3) مج، مج ١: الفاعله.

(4) مج ٤: - «من غير مشاركة... المبادىء والجهات الفاعلية».

(5) مج ٣: - «وجود الأفلاك والكواكب... ومن هذا القبيل».

(6) مج ٤: - و. (7) مر: في الأجرام.

(8) مج ١، مج ٢، مج ٣: + كلي. (9) مج ١، مج ٣: - و.

(10) دا: يصير. (11) مج ١: حلول لها.

(12) مج، مر، دا، مج ١، مج ٢: بالوهم/ مج ٣: بالهمّ.

(13) مر: يحفظ/ دا، مج ١، مج ٢، مج ٣، مج ٤: يحفظه.

(14) همه نسخه ها جز «مج ٣، مج ٤»: لا يؤدها.

(15) مر، مج ١: نفس.

جوهر[1] منفصل الوجود ذاتاً وفعلاً عن هذا البدن المحسوس والهيكل الملموس، كما مرّ[2] ذكره. فهي[3] عند[4] تلاشي هذا القالب باقية لا يتطرّق[5] الدّثور والخلل إلى ذاتها وإدراكاتها، وعند الموت يصل إليها سكرات[6] الموت ومراراته[7]، لاستغراقها في هذا البدن، وبعد الموت تتصوّر[8] ذاتها إنساناً مقدّراً[9] مشكّلاً على هيأته[10] الّتي كانت عليها في الدّنيا وتتصوّر[11] بدنها ميّتاً مقبوراً.

الأصل السّادس: إنّ جميع ما يتصوّره الإنسان بالحقيقة ويدركه بأيّ إدراك كان ـ عقلياً أو حسّياً، في الدّنيا أو[12] في الآخرة[13] ـ ليست بأمور[14] منفصلة عن ذاته مباينة لهويّته، بل المدرك بالذّات له إنّما هو موجود في ذاته[15] لا في غيره. وقد مرّ أنّ المبصر بالذّات من السّماوات والأرض وغيرهما ليست هي[16] الصّور الخارجيّة[17] الموجودة في المواد الهيولانيّة الموجودة في جهات هذا العالم، وإنّما الحاجة لإدراكها إلى مشاركة المواد ونسبتها[18] الوضعيّة في الأمر، لكون[19] الحاسّ[20] من الإنسان أمراً بالقوّة في كونه حسّاساً[21]؛ فاحتاج إلى وضع خاص وشرائط مخصوصة للآلة الإدراكيّة بالنسبة إلى مادّة ما هو المدرك بالعرض، وهو الصّورة[22] الخارجيّة المماثلة لما هو الحاضر عند

---

(١) مج، مج ١، مج ٢، مج ٤: - جوهر.
(٢) مج: - مر.
(٣) مج ٣، مج ٤: - فهي.
(٤) مر: - عند.
(٥) مج ١: لا يطرق.
(٦) مر: سكر.
(٧) مر، مج ١، مج ٢: مرارته.
(٨) همهٔ نسخه ها جز «نا»: يتصور.
(٩) دا:، مج، مج ٢: مقدارا/ مج ٣، مج ٤: مقداريّاً.
(١٠) مج ١: هياة.
(١١) همهٔ نسخه ها جز «مج ٣، مج ٤»: يتصور.
(١٢) مج ٣، مج ٤: و.
(١٣) مج ١: + و.
(١٤) دا: أمور.
(١٥) مر: ذاتها.
(١٦) مج ٤: ليس هو.
(١٧) مج ١: الخيالية/ دا: الخيالية الخارجيّة.
(١٨) دا: نسبها.
(١٩) مج، مج ٢، مج ٣، مج ٤: تكون.
(٢٠) دا: الخامس.
(٢١) همهٔ نسخه ها جز «اصل»: حاساً.
(٢٢) مج ٤: الصور.

النّفس المدرك بالذّات. فإذا وقع الإدراك على هذا الوجه مرّة أو[1] مرّات، فكثيراً ما يشاهد[2] النّفس صورة من الشّيء في عالمها من غير توسّط مادّة خارجيّة، كما في المبرسم والنّائم وغيرهما. ففي حالة الموت لا مانع من[3] أن يدرك[4] النّفس جميع ما يدركه و[5]يحِسُّهُ[6] من غير مشاركة مادّة خارجيّة أو آلة بدنيّة منفصلة من[7] عالم النّفس وحقيقتها.

الأصل السّابع: إنّ التّصورات والأخلاق والملكات النّفسانيّة ممّا يستتبع[8] آثاراً[9] خارجيّة، وهذا كثير الوقوع، كحمرة الخجل وصفرة الوجل وانتشار آلة الوقاع عند تصوّر الجماع وإنزال المني في النّوم. وقد يحدث المرض الشّديد من التوهّم، فيصبّ[10] الخلط الرّديء الفاسد في البدن من غير سبب خارجيّ، وقد جُرّب[11] هذا وأمثاله. ومن شاهَدَ الرّجل الغضبان عند حدوث غضبه ـ وهو كيفيّة نفسانيّة[12] ـ كيف[13] ينتشر[14] الدّم[15] في عروقه وتشتدّ[16] حمرة وجهه، ثمّ يسودّ[17] ويتحرّك[18] أوداجه وتضطرب[19] أعضاؤه، وتطّلع على[20] قلبه نارٌ تحرق[21] أخلاط بدنه وتفني[22] رطوباته، وقد يعمى بصره عند ذلك

---

(۱) مج ۱، مج ۲: و.

(۲) در نسخه «مج ٤» عبارت «تشاهد النفس تلك الصور من دون حاجة فيها إلى تلك المواد» جانشين عبارت «يشاهد النفس صورة من الشيء... المبرسم والنّائم وغيرهما» كه ضبط ديگر نسخه هاست، شده است.

(۳) مج ٤: - من.

(٤) مج ۳، مج ٤: تدرك.

(٥) مج، مر، مج ۲، مج ٤: - و.

(٦) مج، مج ۱، مج ۲، مج ۳: يُجِبّه/ مج ٤: يحشر/ دا: بحسه..

(۷) مر، مج ۱، مج ۳: مج ٤: عن.

(۸) دا، مج ٤: تستبع.

(۹) مج: آثار.

(۱۰) همهٔ نسخه ها جز «مج ۱، مج ٤»: فينصب.

(۱۱) مج ۱: جرت.

(۱۲) مج، مج ۲، مج ۳، دا: + و.

(۱۳) مج ۳: - كيف.

(۱٤) مج ۲: ينشر.

(۱٥) مج ٤: - الدم.

(۱٦) مج ٤: يشتدّ.

(۱۷) مج ٤: تسود.

(۱۸) مج ۳: تتحرك.

(۱۹) مر، دا، مج ۱، مج ۲، مج ٤: يضطرب.

(۲۰) مج ٤: - وتطلع على.

(۲۱) نسخه ها جز مج ۳: يحرق.

(۲۲) مج ۱: نفي.

لامتلاء كهف[1] دماغه من سواد الأدخنة[2] المتولّدة فيه[3]، ورُبّما يموت غيظاً، لفساد مزاج الرّوح، وانقطاع مادّة حياتِهِ من الدّم الصّالح لِتَكَوُّنِ[4] روحه البخاري. فبعد تمهيد هذه الأصول نقول[5] إن شاء الله تعالى[6].

* * *

(1) مج ٢، مج ٤: كهف.

(2) دا: + المتوسطة.

(3) مج ١: - فيه.

(4) دا، مج، مج ٢: لِيُكَوِّنَ.

(5) مج: - نقول.

(6) مج ٤: العزيز/ دا: - تعالى.

[٢] قاعدة

[في المعاد الجسماني]

إنَّ المُعاد في يوم المَعاد هذا الشّخص الإنسانيّ[١] المحسوس الملموس المركّب من الأضداد الممتزج من الأعضاء والأجزاء الكائنة من الموادّ، مع أنّه يتبدّل[٢] عليه في كلّ وقت أعضاؤه وأجزاؤه وجواهره وأعراضه حتّى قلبه ودماغه؛ سيّما روحه البخاري الّذي هو أقرب جسم طبيعيّ إلى ذاته. و[٣]أوّل منزل من[٤] منازل نفسه في هذا العالم، وهو كرسيّ ذاته وعرش استوائه ومعسكر قواه وجنوده، وهو مع ذلك دائم الاستحالة والتّبدّل[٥] والحدوث[٦] والانقطاع. فإنّ العبرة في بقاء البدن بما هو بدن شخصيّ إنّما هي بوحدة النّفس؛ فما دامت نفس[٧] زيد هذه النّفس، كان بدنه هذا البدن، لأنّ نفس الشّخص تمام[٨] حقيقته وهويّته. وهذا كما يقال: إنّ هذا الطّفل ممّن[٩] يشيب أو[١٠] هذا الرّجل الشّائب[١١] كان طفلاً، وعند الشّيب قد زال عنه جميع ما كان له عند الطّفولة من الأجزاء والأعضاء، بل إصبعه هذا صدق أنّه الإصبع الّذي كان له عند[١٢] الطّفوليّة[١٣]، مع أنّه قد عدم في ذاته مادّة وصورة، ولم يبق بما هو جسم معيّن

---

(١) مج: الإنسان.
(٢) مج ٢: تبدل.
(٣) مج ٢، مج ٣، مج ٤: - و/مج ١: + أنه.
(٤) دا: - من.
(٥) مج ٣: + والقبول/مج ٤: والقبول.
(٦) مج ٣: وحدوث.
(٧) مر: - نفس.
(٨) مج ٤: التمام.
(٩) مج ٤: - ممّن.
(١٠) مج ٤: و.
(١١) مج ٣: الشاب/ دا: تشابه.
(١٢) مر، دا، مج ٢، مج ٣: في.
(١٣) مج ٤: - من الأجزاء والأعضاء... كان له عند الطفوليّة.

في ذاته من نوع معيَّن، وإنّما بقي بما هو إصبع لهذا الإنسان لبقاء نفسه، فهذا ذلك بعينه من وجه، وهذا ليس بذلك بعينه من وجه[1]، وكلا الوجهين[2] صحيحان بلا تناقض.

فالإنسان الشّخصي المعاد بعد الموت هو هذا الإنسان بعينه. ولا يقدح في ذلك أنَّ هذا البدن الدّنيويّ مضمحلّ كائن فاسد مركّب من الأضداد والأخلاط الكثيفة[3] العَفِنَة[4]، وأنّ البدن الأخروي لأهل الجنّة نورانيّ باقٍ شريف حيّ[5] بذاته[6] غير قابل للفناء والموت والمرض والهرم، وأنّ بدن الكافر ضرسه كجبل أحد، وصورته صورة الكلب والخنزير أو غير ذلك، يذوب في النّار ﴿ٱلَّتِى تَطَّلِعُ عَلَى ٱلْأَفْـِٔدَةِ﴾[7] ثمّ يتبدّل عليهم جلودهم وأعضاؤهم كما قال تعالى: ﴿كُلَّمَا نَضِجَتْ جُلُودُهُم﴾[8] (الآية). وقد[9] روي أنّه يكلّف[10] بالصّعود إلى عقبة في ٱلنّار في سبعين خريفاً؛ كلّما وضع[11] يده عليها ذابت، فإذا رفعها عادت؛ وكذا رجله إذا وضعها ذابت، وَإذا رفعها عادت[12].

فقد علم أنَّ هذا البدن محشور في القيامة مع أنّه بحسب المادّة غير هذا البدن؛ و[13]ذلك بحكم الأصل ٱلأوّل والثّاني، وهو أنَّ ٱلشّيء بصورته[14] هو ما هو لا بمادّته، وأنّ بقاء الوجود بشخصه لا ينافيه تبدّل العوارض، ونفس المادّة من حيث خصوصها[15] من العوارض.

---

(١) دا: - وهذا ليس بذاك بعينه من وجه.
(٢) مج ٣: الوجهان.
(٣) مج ١: الكيفية.
(٤) مر: العنفيه/ مج ٢: العفنية.
(٥) مج ٤: - حي.
(٦) مر، مج ١، مج ٢، مج ٣: لذاته/ مج ٤: في ذاته.
(٧) سورهٔ همزه، آيهٔ: ٧.
(٨) سورهٔ نساء، آيهٔ: ٥٦.
(٩) مج ٤: - قد.
(١٠) مر، مج ١، مج ٢: تكلف/ دا: - يكلّف.
(١١) مج ٤: وضعت.
(١٢) مج ٤: - وكذا رجله... ورفعها عادت.
(١٣) مج ٤: - محشور في القيامة... غير هذا البدن و.
(١٤) دا: بصورة.
(١٥) مج ٤: خصوصيّتها.

ثمّ إنّ كلّ ما يشاهد الإنسان في ٱلآخرة ويراه[١] من أنواع النّعيم من الحور والقصور والجنّات والأشجار والأنهار و[٢]أضداد هذه من أنواع العذاب الّتي في ٱلنّار، ليست بأمور خارجة عن ذات النّفس مباينة لوجودها، وأنّها أقوى تجوهراً وآكد تقرّراف وأدوم حقيقة من الصّور الماديّة المتجدّدة المستحيلة[٣] بحكم الأصل الرّابع. فليس لأحد[٤] أنْ يسأل عن مكانها ووضعها وجهتها: هل هي في داخل هذا العالم أو خارجه؟ أو هل هي فوق محدّد الجهات أو فيما بين أطباق[٥] السّماوات أو داخل ثخنها[٦]؟ لما علمت أنّها نشأة أخرى و[٧]لا نسبة بينها وبين هذا العالم من جهة الوضع والمقدار.

وما ورد في الحديث: «إنّ أرض الجنّة الكرسيّ وسقفها عرش الرّحمان» ليس المراد[٨] الفضاء المكاني الّذي لجهات[٩] هذا العالم بين ذلك[١٠] وفلك الثوابت[١١]، بل المراد ما هو بحسب مرتبة باطنهما[١٢] وغيبهما[١٣]؛ فإنّ الجنّة من[١٤] داخل غيب السّماء. وكذا ما ورد من «أنّ الجنّة في السّماء السّابعة[١٥] والنّار في ٱلأرض السّفلى» ليس المراد إلّا ما هو[١٦] داخل حجب هذا العالم.

وأنّ الدّار الآخرة دائمة[١٧] مخلّدة، و[١٨]نعيمها غير زائلة، وفواكهها غير مقطوعة ولا ممنوعة بحكم[١٩] الأصل الخامس.

وأنّ كلّ ما يشتاق إليه الإنسان ويشتهيه[٢٠]، يحضر عنده دفعة، بل نفس

---

(١) دا: يرى.
(٢) مج ٤: أو.
(٣) مج ١، مج ٢، مج ٤: - وأنّها أقوى تجوهرا... المتجددة المستحيلة.
(٤) مر: الأحد.
(٥) دا: اطباع.
(٦) مج ١: تحتها.
(٧) مر، مج ١، مج ٢، مج ٣، مج ٤: - و.
(٨) م: + و.
(٩) مج ٣: بين جهات.
(١٠) دا، مج ٤: فلك.
(١١) مج ١، مج ٤: - الثوابت.
(١٢) مج ٣، مج ٤: باطنها.
(١٣) مج ٣، مج ٤: غيبها.
(١٤) مر: - من.
(١٥) مج ٣: السابقة.
(١٦) مج ٤: + من.
(١٧) مج ٤: - دائمه.
(١٨) مر: - و.
(١٩) مج ١: بحل.
(٢٠) مج ٤: تشتهيه.

تصوّره نفس حضور ذلك، وإنّما اللّذات والنّعيم[1] والتّنعمات[2] بقدر الشّهوات؛ و[3]هذا بحكم الأصل السّادس.

وَأنّ منشأ ما يصل إليه الإنسان ويجازى[4] به الإنسان[5] في ٱلآخرة من خير أو شرّ أو جنّة أو نار إنّما يكون في ذاته من باب ٱلنّيات والتّأملات[6] والاعتقادات والأخلاق، وليس[7] مبادىء تلك الأمور بأشياء مباينة[8] الوجود والوضع له بحكم الأصل السّابع.

وَأنّ بعض أفراد البشر في كمال ذاته بحيث يصير من الملائكة المقرّبين الّذين[9] لا يلتفتون إلى ما سواه و[10]إلى شيء[11]من لذّات الجنّة وطبقات نعيمها؛ وذلك بحكم الأصل الثّالث.

* * *

(1) مر، دا، مج ٣: - والنعيم.
(2) مج ٣، مج ٤: والنعمات.
(3) مج ١، مج ٢، مج ٣، مج ٤: - و.
(4) مج ٣: - ويجازى (جاى دو كلمه سفيد است).
(5) مر، «مج ٣»: - به الإنسان (جاى دو واژه در «مج ٣» سفيد است).
(6) مج ١، مج ٢، مج ٣، مج ٣٤: - والتأملات.
(7) دا: ليست.
(8) مج ٢: المباينة.
(9) مج ٤: الذي.
(10) مج ١، مج ٢، مج ٤: - و.
(11) مج ٤: - إلى شيء.

[٣] قاعدة

في وجوه الفرق بين الأجساد والأبدان الدّنياويّة والأُخرويّة في نحو الوجود الجسماني

وهي كثيرة:

منها: إنّ كلّ جسد في الآخرة ذو روح، بل[١] حيّ[٢] بالذات، ولا يتصوّر هناك بدن لا حياة له بخلاف الدّنيا، فإنّها[٣] يوجد[٤] فيها أجسام غير ذوات[٥] حياة وشعور؛ والّذي فيه الحياة، فإنّ[٦] حياته[٧] عارضة له زائدة[٨] عليه.

ومنها: إنّ أجسام هذا العالم قابلة لنفوسها[٩] على سبيل الاستعداد، ونفوس الآخرة فاعلة لأبدانها على وجه الإيجاب. فهاهنا يرتقي الأبدان والمواد بحسب استعداداتها واستحالاتها إلى أن يبلغ[١٠] إلى حدود النّفوس[١١]، وفي الآخرة ينزل الأمر من النّفوس[١٢] إلى الأبدان.

ومنها: إنّ القوّة هاهنا مقدّمة[١٣] على الفعل زماناً والفعل[١٤] متقدّم عليها ذاتاً، وهناك[١٥] القوّة متقدّمة على الفعل ذاتاً ووجوداً.

(١) مج ٤: + هي.
(٢) مج ٤: حيّة.
(٣) دا: - فإنّها.
(٤) مج ٤: توجد.
(٥) مج: ذات.
(٦) مر، دا: فإنه.
(٧) دا: حياة.
(٨) مج ٤: فايدة.
(٩) مج ٤: للنفوس.
(١٠) مر، دا: تبلغ.
(١١) دا: النفس.
(١٢) دا: - وفي الآخرة ينزل الأمر من النفوس.
(١٣) مر: متقدمة.
(١٤) مر: - والفعل.
(١٥) مج ٣: هو هناك.

ومنها: إنّ الفعل هاهنا أشرف من القوّة لأنّه غاية لها؛ هنالك[1] القوّة أشرف من الفعل لأنّها فاعلة له[2].

ومنها: إنّ أبدان الآخرة وأجرامها غير متناهية على حسب أعداد تصوّرات النّفوس وإدراكاتها، لأنّ براهين تناهي الأبعاد غير جارية فيها، بل في جهات وأحياز ماديّتين[3]. وليس أيضاً فيها تزاحم وتضايق، ولا بعضها من بعض في جهة خارجة ولا داخلة. ولكلّ إنسان سعيد عالم تامّ برأسه أعظم من هذا العالم لا ينتظم مع عالم آخر في سلك[4] واحد، ولكلّ من أهل السّعادة ما يريد[5] من الملك بأيّ فسحة يريدها، وإلى هذا المعنى أشار أبو يزيد بقوله: «لو[6] أنّ العرش وما حواه دخل[7] في زاوية من زوايا قلب أبي يزيد[8] لما أحسّ بها[9]».

و[10]منها[11]: إنّ أجساد الآخرة وأعظامها[12] من الجنات والأنهار والغرفات والبيوت والقصور والأزواج المطهّرة والحور وكلّ ما لأهل الجنّة من الخدم والحشم والعبيد والغلمان وغيرها موجودة بوجود واحد هو وجود إنسان واحد من أهل السعادة، لأنّه محيط[13] بها تأييداً من الله[14] ونزلاً من غفور رحيم[15]. وليس كذلك حال الشّقي الجهنّمي بالنسبة[16] إلى ما[17] يصل إليه من النّيران والأغلال والسّلاسل والحيّات وغيرها، لأنّه[18] محاط بها، كما قال الله تعالى، فقد[19] ﴿أَحَاطَ بِهِمْ سُرَادِقُهَا﴾[20] وقوله[21]: ﴿وَإِنَّ جَهَنَّمَ لَمُحِيطَةٌ بِالْكَافِرِينَ﴾[22] ﴿إِنَّ فِي هَذَا لَبَلَاغًا لِقَوْمٍ عَابِدِينَ﴾[23].

---

(١) ديگر نسخ جز «مج»: هناك.

(٢) مج ٤: - له.

(٣) مج، مج ٤، دا: ماديّن.

(٤) مج ٣: فلك.

(٥) مر، دا: ما يريده.

(٦) مج، مج ٢، مج ٤: لولا/ مج ١: أولاً.

(٧) مج ٢: داخل.

(٨) مج ٤: - أبو يزيد بقوله... قلب أبي يزيد.

(٩) مر، دا: به/ مج ٤: - بها.

(١٠) مج ٤: - و.

(١١) مج ٤: + القاعدة.

(١٢) مج ٤: اطعامها.

(١٣) مج ٤: يحيط.

(١٤) مج ٣، مج ٤: + تعالى.

(١٥) اقتباس از آيه ٣٢ سورهٔ فصلت.

(١٦) دا: بالتشبه.

(١٧) مر: - ما.

(١٨) همهٔ نسخه ها جز «مر، دا»: لأنّها.

(١٩) مج ٤: وقد.

(٢٠) سورهٔ كهف (١٨)، آيهٔ: ٢٩.

(٢١) مج ٣، مج ٤: + تعالى.

(٢٢) سورهٔ عنكبوت، آيهٔ: ٥٤.

(٢٣) سورهٔ أنبياء، آيهٔ: ١٠٦.

[٤] قاعدة

في دفع شبه[1] الجاحدين للمعاد والمنكرين لحشر الأجساد وهي إشكالات:

أحدها[2]: طلب المكان والجهة للجنّة[3] والنّار بأنّ الآخرة في أيّ جهة من العالم، و[4]مكانها أين[5] هو منه، حتّى يلزم إمّا التّداخل، أو الخلاء، وهو منفسخ الأصل، كما أشرنا[6] إليه. لأنّ عالم الآخرة عالم[7] تامّ في نفسه[8]. فكما أنّ السؤال بـ«أين» عن مجموع هذا[9] العالم باطل، لأنّه ليس فوق فوقه[10] شيء ولا تحت[11] تحته شيء، بل و[12]المجموع لا فوق له ولا تحت[13]. وإنّما يطلب المكان لأجزاء[14] عالم واحد لا لمجموعه[15]، وقد قلنا عالم الآخرة عالم تامّ، بل كلّ[16] من الجنّة والنّار عالم تامّ[17] برأسه، بل لكلّ إنسان سعيد عالم تامّ كما[18] أومأنا إليه. كيف، ولو لم يكن الدّنيا والآخرة عالمين تامّين، فليس لله سبحانه عالمان[19].

---

(١) مج، مج ١، مج ٢: الشبهة.
(٢) مر: أحدهما.
(٣) دا: - والمنكرين... والجهة للجنة.
(٤) مج ٣: + أنّ.
(٥) مج ٣: أي.
(٦) دا: أثر.
(٧) مج ١، مج ٣، مج ٤: - عالم.
(٨) مج، مج ٣: - في نفسه.
(٩) جز امرا ساير نسخ: - هذا.
(١٠) دا: فوق.
(١١) مج: - تحت.
(١٢) دا: - و.
(١٣) مج ٤: + له.
(١٤) مج ٢: الأجزاء.
(١٥) مج ٢: لا مجموع/ مج، مج ١، مر: لا لمجموع.
(١٦) مج ٣: + شيء.
(١٧) مج ٤: - تام.
(١٨) مر: كلما.
(١٩) مج ٤: عالمين.

وأيضاً فإنّ الآخرة نشأة[١] باقية لا موت فيها ولا دثور ولا فناء[٢] وهي دار قرب من[٣] الله، والإنسان يتكلّم[٤] فيها مع الله[٥]، والوجوه الناضرة[٦] ناظرة[٧] إليه فيها؛ والدّنيا داثرة فانية مطرودة من جهة القدس، كما[٨] ورد في الحديث: «إنّ[٩] الدّنيا ملعونة، ملعون ما فيها»[١٠] واختلاف اللّوازم دالّ[١١] على اختلاف الملزومات. قال[١٢] تعالى: ﴿وَنُنشِئَكُمْ فِي مَا لَا تَعْلَمُونَ﴾[١٣]، وعن ابن عباس: «ليس في الدّنيا ممّا[١٤] في الجنّة إلّا الأسماء» فنحو وجود الآخرة غير نحو وجود الدّنيا، كما علمتَ.

فالدّنيا والآخرة مختلفتان في جوهر الوجود؛ ولو كانت الآخرة من جوهر الدّنيا، لم يصحّ أنّ الدّنيا تخرب[١٥] البتّة[١٦] وتضمحلّ[١٧]، ولكان[١٨] القول بالآخرة قولاً بالتّناسخ، ولكان المعاد عبارة عن عمارة الدّنيا بعد خرابها. والاتّفاق من جميع الملل منعقد على أنّ الدّنيا تضمحلّ وتفنى، ثمّ[١٩] لا تعمر[٢٠] أبدا.

وثانيها: إنّ الإعادة لو كانت حقاً[٢١] يلزم التناسخ.

---

(١) مج ٣، مج ٤: + تامه.

(٢) دا: - لا موت... ولا فناء.

(٣) مج ٢: + أعلى.

(٤) مج ٣: تلكم.

(٥) مج ٤: + سبحانه.

(٦) مج ١، مج ٣: ناظرة/ مج ٣، مج ٤: + إليه/ دا، مج ٢: ناضرة.

(٧) مج ١: ناضرة.

(٨) مج: - كما.

(٩) مج ٢، مج ٤: - إنّ.

(١٠) «بحار الأنوار»، ج ٧٧، ص ٨٢ وص ١٠٥، به صورت «الدنيا ملعون...» ونيز «الدنيا ملعونة ملعون من فيها».

(١١) دا: دل.

(١٢) مج ١، مج ٢، مج ٤: + الله.

(١٣) سورهٔ واقعه، آيهٔ: ٦١.

(١٤) مر، مج، مج ٤: فما.

(١٥) جز «مر» و«دا» ساير نسخ: بخرب.

(١٦) مج ١: - البتة.

(١٧) همهٔ نسخه ها جز «مر، دا»: يضمحلّ.

(١٨) مج ٣، مج ٤: ولو كان.

(١٩) مر: - ثمّ.

(٢٠) مج ١، مج ٤: لا يعمر.

(٢١) مر: حقه/ دا: حقته.

واجيب في المشهور بأنّ هذا[1] القسم من التناسخ ممّا جوّزه[2] الشّارع[3]، ويسمّى[4] بالحشر. ولم يتأمّلوا في أنّ طبيعةَ المحال بالذّات لا يصير[5] فرد منها[6] ممكناً بتجويز الشّارع وتبديل الاسم؛ ومحاليّة التّناسخ أمر مبرهن عليه.

ولبعض الأعلام[7] رسالة في المعاد أجاب عن هذا الإشكال بأنّ:

للنّفس النّاطقة ضربين من ٱلتَّعلّق بهذا البدن: أوّلهما[8] أوّلي وهو تعلّقها بالرّوح الحيواني السّاري في الشّرائين[9]، وآخرهما ثانويّ وهو تعلّقها[10] بالأعضاء الكثيفة؛ فإذا فسد مزاج الرّوح وكاد أنْ يخرج من[11] صلاحيّة تعلّق ٱلنّفس، اشتدَ التعلّق الثانويّ من[12] ٱلنّفس بالأعضاء، وبهذا التّعيّن[13] تَتَعيّن[14] الأجزاء تعيّناً ما. ثمّ عند الحشر إذا جمعت وتمَّت هيئة البدن ثانياً وحصل الرّوح البخاري مرّة أخرى، عاد تعلّق النّفس بها كالمرّة الأولى؛ فذلك التّعلّق الثّانويّ يمنع[15] من[16] حدوث نفس أخرى على مزاج الأجزاء. فالمعاد هي النّفس الباقية لنيل الجزاء. (انتهى ما ذكره).

---

(١) مر: هذه.
(٢) دا، مج ٤: جوز.
(٣) مر، دا: الشرع.
(٤) مج ٢، مج ٤: تسمى.
(٥) مج ٢: لا تصير.
(٦) مج ١: منه (در متن)، منها (در حاشيه).
(٧) مج ٤: بالاى كلمات «لبعض الأعلام» نوشته شده: غيث الدّين منصور.
(٨) مج ١: أولها.
(٩) مج ١: الشراين.
(١٠) جز «مج ٤» ساير نسخ: - وهو تعلقها.
(١١) ديگر نسخ جز «مج»: عن.
(١٢) مج ٣: عن.
(١٣) دا، مج ١: التّعيين.
(١٤) دا، مج ١، مج ٢، مج ٤: يتعين/ مج ٣: تعين.
(١٥) مج ٣: يمنع.
(١٦) مج ٣: - من.

وهو[1] من[2] سخيف القول وأسقط من الجواب الأوّل، لاشتماله على[3] وجوه من ٱلخلل:

منها: إنّ معنى ٱلتّعلّق الثّانوي في هذا المقام[4] أن يكون بالعرض بمعنى أنْ يكونَ هناك تعلّق واحد، نسبته إلى الأروح بالذّات وإلى ٱلأعضاء بالتّبع.

ومنها: إنّ[5] تعلّق النّفس بالبدن ليس بقصد واختيار؛ حتى إذا استشعرت بفساد مزاج الرّوح، انعطف[6] بتعلّقه[7] منه إلى الأعضاء.

ومنها: إنّ هذا القائل لم يتفطّن بأنّه إذا فسد[8] البدن، لم تبق[9] الأعضاء على مزاجها واعتدالها، وتشبّث[10] النّفس بذيل التّعلّق بها ومدار الرّابطة بين النّفس والبدن بواسطة جهة الوحدة والاعتدال، وهي إنّما يكون في الألطف فالألطف إلى أنْ ينتهي إلى الأكثف فالأكثف. ولم يتأمّل[11] قليلاً في[12] أنّه[13] أيّ مقصود يحصل للنّفس من التّعلّق بموادّ فاسدة المزاج، والتّعلّق الطّبيعيّ لكلّ[14] فعل طبيعيّ لا يكون إلّا لغاية ذاتية طبيعيّة.

ومنها: إنّ الأرواح والأعضاء البسيطة والمركّبة كلّها فائضة من جهة النّفس حدوثاً وبقاءً على ترتيب[15] الأشرف فالأشرف؛ فإذا فسد الرّوح السّاري في العضو، لم يبق العضو عضواً.

وأيضاً ليست الأعضاء ممّا يُعَيِّنُ وجود النّفس حتى أنّها إذا بطل مزاج البدن واضمحلّ تركيبه وانقطع تعلّق النّفس، عادت النّفس ـ الهاربة[16] عن البدن لفساده ـ مرّة أخرى بواسطة اجتماع تلك الأجزاء المبثوثة على التّشكّل.

---

(1) مج ٤: - وهو.
(2) مج ٢: - من.
(3) مج، مج ١: إلى.
(4) مج ٢: + يجب.
(5) دا: - إنّ.
(6) مج ١: تعطف.
(7) مج ٢، مج ٣، مج ٤: تعلّقه.
(8) مج ٢: + روح.
(9) مر، مج ١، مج ٤: لم يبق.
(10) مج ١، مج ٢: يتشبث.
(11) مر: بجاى «ولم يتأمل»، «يتامل» ضبط شده.
(12) مج ١: - في.
(13) مج ١: فانه.
(14) مر، دا: ولكل.
(15) همة نسخه ها جز «مج ٤»: الترتيب.
(16) مر: النهارية.

وأيضاً مَن الذي جمع تلك الأجزاء الّتي لا جامع[١] لها إلّا صورة طبيعيّة أو قوّة نفسانيّة تعلّقت بمادّة طبيعيّة[٢] هي كالأصل، ثمّ يُضيف[٣] الأجزاء الغذائيّة إليها. بل التّحقيق أنّ الحافِظ للأجزاء والجامع[٤] لأجزاء[٥] الغذاء للشّخص[٦] إنّما يكون نفس المواد[٧] على حسب درجاتها ومقاماتها السّابقة على صيرورتها نفسها كاملة. وبالجملة[٨] النّفس أبداً تعيِّن[٩] البدن وأجزاءه[١٠] لا البدن[١١] يعيّن[١٢] النّفس في شيء من المراتب. فما أشدّ سخافة قول من جعل الموادّ الأخيرة والقشور الكثيفة الخارجة عن جهة الوحدة الاعتدالية ممّا تدعو النّفس إلى التّعلّق بالبدن بالطّبع.

وهذا القائل وأمثاله من فضلاء[١٣] الأعصار لفي غفلة عريضة عن أحوال النّفس[١٤] ومقاماتها ودرجاتها[١٥] وكيفيّة انبعاث البدن عنها في العالمين والفرق بين انبعاثين[١٦]. ومن أحكم هذه المقدّمة وعلم تقدّم النّفس على البدن، ليعلم[١٧] أنَّ هذا القائل وَأمثاله عن تحقيق علم المعاد بعيد بعداً[١٨] بمراحل[١٩]. ولعلّ هذا القائل[٢٠] توهّم[٢١] أنَّ البدن عند الموت بمنزلة خرابة عاش فيها رجل أيّاماً[٢٢] كانت معمورة، فَيُهَاجِرُ[٢٣] منها مدّة؛ ثمّ اتّفق له[٢٤]

(١) مج ٤: مجامع/ بقيه نسخه ها جز «دا» بجامع. (٢) مج ٤: + و.
(٣) مج، مج ١: يضعف/ مج ٢: يصنف/ مج ٤: تضعف.
(٤) مج ٤: - والجامع.
(٥) مج ٤: واجزاء.
(٦) مج، مج ١: للتّشخص.
(٧) مج ٢، مج ٣: المولود.
(٨) مج ٤: الجمله.
(٩) دا: تعيين.
(١٠) مر: أجزاه/ مج ١، مج ٢: اجزاؤه.
(١١) مج ٤: - لا البدن.
(١٢) مج ١: تعين.
(١٣) مج ١: + العصر.
(١٤) دا: - النفس.
(١٥) مج ١، مج ٤: - ودرجاتها.
(١٦) مج ٤: الانبعاثين.
(١٧) مر، دا، مج ١، مج ٢، مج ٤: يعلم.
(١٨) مر، مج ٤، دا: أبعد.
(١٩) مج ٣: المراحل.
(٢٠) دا: - وأمثاله... القائل.
(٢١) مج، مج ١، مج ٢: يوهم.
(٢٢) همهٔ نسخه ها جز «دا»، مج ٤: أيما.
(٢٣) مر: فهجر/ دا، مج ٢، ٢، ٣، ٤: فيهجر.
(٢٤) مج ٣، مج ٤: لها.

الرّجوع إليها فاشتَدَّ اشتياقه إليها[1] لتذكّر أحواله[2] السّابقة ولذّاتها الماضية فيها، فجعل[3] معتكفاً[4] فيها أبداً مقصوراً عليها عن البلاد المعمورة والمساكن[5] البهجة المنزهة. ومن ذاق المشرب الحكميّ، يعلم أنَّ هذه الهوسات والجزافات لا يمكن في الأمور[6] الطبيعيّة.

وثالثها: إنّه يلزم إعادة المعدوم، وقد علمت أنّه غير لازم.

وَأُجيب في المشهور بأنّ المادّة باقية والأعضاء الأصليّة باقية؛ وهذا فاسد، لأنَّ المادّةَ مُبهمة غاية الإبهام، وحقيقة كلّ شيء وتعيّنه بصورته لا بمادّته، كما مرّ[7].

و[8]رابعها: إنّ الإعادة[9] لا لغرض[10] عبثٌ لا يليق بالحكيم. والغرض إنْ كان عائداً إليه كان نقصاً له، فيجب تنزيهه[11] عن ذلك؛ وإنْ كان عائداً إلى ٱلعباد فهو إنْ كان إيلاماً، فهو غير لائق به[12]؛ وإن[13] كان إيصال[14] لذّة، فاللّذات ـ سيّما الحسيّات ـ إنّما هي[15] دفع ٱلآلام، كما بيّنه العلماء والأطبّاء في كتبهم، فيلزم أنْ يؤلمه أوّلاً حتّى يوصل إليه لذّة حسّيَّة، فهل يليق هذا بالحكيم؟ مثل من يقطع[16] عضواً ثمّ يضع عليه المراهم ليلتذّ[17].

وقوم أجابوا عن هذا بأنَّ ٱلله[18] لا يسأل عمّا يفعل، وليس لأحد أنْ يعترض[19] على مالك فيما يفعل في ملكه.

وتحقيق الجواب على وجه الحلّ: إنّه قد ثبت في مباحث الغايات أنّ لكلّ فعل وحركة غاية ذاتيّة، وأنّ لكلّ عمل جزاءً لازماً، ولكلّ امرىءٍ[20] ما نوىٰ،

---

(1) مج ٤: - إليها.
(2) مر، مج ٢: أحوال.
(3) مج ٣: يعتكف.
(4) مج ٣: ليعتكف/ مر، دا: يعتكف.
(5) مج ٤: والأماكن.
(6) دا، مج ١، مج ٢: أمور.
(7) مج ١: - كما مر.
(8) دا: - و.
(9) مر: الإعاد.
(10) مر: وللغرض/ مج ٣: لا تعرض.
(11) مج ١، تنزهه/ دا: تنزيهة.
(12) مج ٣، مج ٤: - به.
(13) مج، مر، مج ١، مج ٢: - إن.
(14) مج، مج ١، مج ٢: إيصالا.
(15) مج ٤: - هي.
(16) مر، دا: تقطع.
(17) مج ٤: ليذ/ دا، مج: ليلتذذ.
(18) مج ٤: + سبحانه.
(19) مج ٣: تعرض.
(20) دا: امرء.

جزاءً بما كانوا يكسبون، وإله الدّنيا والآخرة واحد لا شريك له، ولن[1] تجد لسُنَّة ألله تبديلاً. وليس فعله الخاص إلّا الرّحمة والعناية وإيصال كلّ حقّ إلى مستحقه[2]. وإنّما المثوبات والعقوبات نتائج وثمرات لفعل[3] الحسنات والسيّئات. وللّذات الآخرة[4] - سواء كانت عقليّة أو حسيّة - ليست كلذّات الدّنيا أموراً[5] باطلة ﴿كَسَرَابٍ بِقِيعَةٍ يَحْسَبُهُ ٱلظَّمْـَٔانُ مَآءً﴾[6] بل لذّات حقيقيّة واصلة إلى جوهر النّفس، كما علمت.

وخامسها: إنّه[7] إذا صار إنسان معيّن غذاءً بتمامه لإنسان[8] آخر، فالمحشور[9] لا يكون إلّا[10] أحدهما. ثمّ لو فرض الآكل كافراً والمأكول مؤمناً، يلزم إمّا تعذيب[11] المؤمن، أو تنعيم الكافر، أو كون الآكل كافراً معذّباً والمأكول مؤمناً منعماً[12] مع كونهما[13] جسماً واحداً.

والجواب الحقّ يعلم بتذكّر ما أسلفناه. ولبعض ألنّاس كلمات عجيبة في هذا المقام[14] حرام على كلّ عاقل طالب[15] الاشتغال بأمثالها بعد عدم الاستبصار بأنوار الإيمان عن مجرّد التّقليد لصاحب الشّريعة والاكتفاء بدين العجائز الّذي فيه ضرب من النّجاة.

وسادسها[16]: إنَّ جرمَ ألأرض مقدار ممسوح بالفراسخ والأميال، وعدد النّفوس غير متناهٍ[17] فلا يفي جرمها بحصول الأبدان الغير المتناهية.

---

(1) مج ١: وإن.
(2) مج ٤: مستحقها.
(3) مج ١: يفعل.
(4) مج ٣، مج ٤: + نعيمها.
(5) دا: أمور.
(6) سورهٔ نور، آيهٔ: ٣٩.
(7) مج ٤: - وخامسها إنّه.
(8) مر: للإنسان.
(9) مج، مج ١: فالمشهور.
(10) دا: إلى.
(11) در «مج ٤» بجاى عبارت «تعذيب المؤمن... مؤمناً منعماً» عبارت «أن يكون المؤمن معذباً والكافر منعماً أو يكون كل منهما معذباً ومنعماً» آمده است.
(12) مج ٢: متنعما.
(13) مج ٣: كونها.
(14) مج ٤: - في هذا المقام.
(15) مج ٣: - طالب (جاى اين كلمه سفيد است).
(16) مج ٤: وخامسها.
(17) مج ٣، مج ٤: غير متناهية.

والجواب كما علمت من الأصول[1]. ثمّ ـ بعد تسليم ما ذكره ـ إنّ الهيولى قوّة قابلة لا مقدار لها في ذاتها، ويمكن لها[2] مقادير وانقسامات غير متناهية وأعادد كذلك ولو متعاقبة. وزمان الآخرة ليس كزمان الدّنيا، فإنّ يوماً واحداً منها كخمسين ألف سنة من أيّام الدّنيا، وإنَّ هذه الأرض ليست محشورة على هذه الصّفة، وإنّما المحشورة صورة هذه الأرض[3] ﴿وَإِذَا ٱلْأَرْضُ مُدَّتْ ۝٣ وَأَلْقَتْ مَا فِيهَا وَتَخَلَّتْ ۝٤ وَأَذِنَتْ لِرَبِّهَا وَحُقَّتْ ۝٥﴾[4] وهي تَسَعُ[5] الأبدان كلّها كما دلّ عليه قوله تعالى[6]: ﴿قُلْ إِنَّ ٱلْأَوَّلِينَ وَٱلْآخِرِينَ ۝٤٩ لَمَجْمُوعُونَ إِلَىٰ مِيقَٰتِ يَوْمٍ مَّعْلُومٍ ۝٥٠﴾[7] في جواب من قال: ﴿أَإِنَّا لَمَبْعُوثُونَ ۝٤٧ أَوَ ءَابَآؤُنَا ٱلْأَوَّلُونَ ۝٤٨﴾[8].

وسابعها[9]: إنَّ المعلوم من الكتاب والسُّنَّة أنّ الجنّة والنّار مخلوقتان[10] اليوم؛ فلو كانتا جسمانيّتين، يلزم من ذلك؛ إمّا تداخل الأجسام، أو عدم كون محدّد الجهات محدّداً[11] لها.

والجواب قد مَرَّ مستقصى من أنّهما في داخل حجب السماوات والأرض. وأمّا الذين لم يأتُوا البيوت من أبوابها، يجيبون عن الإشكال تارة بنفي كون الجنّة والنّار مخلوقتين[12] بعدُ، وتارة بتجويز الخلاء وتارة بانفتاق[13] السّماوات بقدر[14] ما يسعهما، وتارة بتجويز التّداخل بين الأجسام. ولَيحتَهم[15] اعترفوا بالعجز واكتفوا بالتقليد وقالوا: لا ندري، الله ورسولُه أعلم.

---

(١) مج ١: أصول.
(٢) مج ٤: - لا مقدار لها في ذاتها ويمكن لها.
(٣) مج ٣: - ليست محشورة... هذه الأرض.
(٤) سورة انشقاق، آيات: ٣ ـ ٥.
(٥) مج ٢: - تسع.
(٦) مج ٣: - قوله تعالى.
(٧) سورة واقعه، آيتان: ٤٩ و٥٠.
(٨) سورة واقعه، آيتان: ٤٧ و٤٨.
(٩) نسخه ها جز «مج ٣»: السّابعة/ مج ٤: - وسابعها.
(١٠) مج ١: مخلوقان.
(١١) مج ١: مجدد.
(١٢) مج ٤: مخلوقين.
(١٣) مر: بانعتاق/ مج ٣: باتفاق/ دا: بالعتاق.
(١٤) مج ١: بقدر.
(١٥) مج ٤: ليست هم.

[٥] قاعدة

في الأمر[١] الباقي مِن أجزاء[٢] الإنسان والإشارة إلى عذاب القبر

أعلم أنّ الرّوح إذا فارقت البدن العنصريّ، يبقى معه شيء ضعيف الوجود[٣] قد عبّر عنه في الحديث: بـ«عَجب الذّنب». وقد اختلفوا في معناه، فقيل: هو الأجزاء الأصليّة؛ وقيل: هو العقل الهيولانيّ؛ وقيل: بل[٤] الهيولى[٥]؛ وقال أبو حامد الغزّالي: إنّما[٦] هو[٧] النّفس وعليها[٨] تنشأ[٩] الآخرة؛ وقال أبو يزيد[١٠] الوقواقي: هو جوهر فردٌ يبقى[١١] من هذه النّشأة؛ وعند صاحب «الفتوحات»: إنّه أعيان[١٢] الجواهر الثّابتة، ولكلٍّ وجهٌ، لكنّ البرهان دلّ على بقاء القوّة الخياليّة الّتي هي جوهر منفصل الذّات عن هذا البدن، وهي آخر هذه[١٣] النّشأة الأولى وأوّل النّشأة الآخرة. فالنّفس منى

---

(١) مج ٣، مج ٤: أمر.

(٢) همهٔ نسخه ها جز «دا، مج ٤»: الأجزاء.

(٣) مج ٢: + و.

(٤) مج ١: + هو.

(٥) مج ٣: هيولى.

(٦) مج ٢: لغناء.

(٧) مج ٢: و.

(٨) مج ٤: عنها.

(٩) دا: منشاة.

(١٠) مج ٣: أبو زيد.

(١١) دا: تبقى.

(١٢) همهٔ نسخه ها جز «مج ٣، مج ٤»: الأعيان.

(١٣) مج ٣، مج ٤: - هذه.

فارقت البدن وحملت المصوّرة المدركة معها، فلها أنْ تدرك أموراً[١] جسمانيّة محسوسة وتُشاهدها[٢] بحسّها الباطن[٣] الجامع لأنواع المحسوسات الّذي[٤] هو أصل هذه الحواس ـ كما علمت ـ فيتصوّر[٥] بدنها الشّخصي[٦] على صورته الّتي كانت في الدّنيا ومات عليها[٧]، فيتصوّر[٨] ذاتها لقربِ اتّصالها بالبدن عين الإنسان المقبور[٩] الّذي مات على صورته، فيجد[١٠] بدنه مقبوراً ويدرك[١١] الآلام الواصلة إليه على سبيل العقوبات الحسّية على ما وردت به الشّريعة الحقّة، فهذا عذاب القبر. وإنْ كانت تتصوّر[١٢] ذاتها على صورة ملائمة وتصادف[١٣] الأمور الموعودة، فهذا ثواب القبر، وإليه الإشارة بقوله ﷺ: «القبر روضةٌ من رياضِ الجَنّة، أو حفرة من حُفَرِ النّيران»[١٤].

ثُمّ إذا جاء وقت البعث والحشر، تركب النّفس على بدن يصلح للجنّة ولذّاتها إنْ كانت من السّعداء، أو[١٥] يصلح للنّار وآلامها إنْ كانت من الأشقياء المجرمين. وإيّاك[١٦] أن تعتقد أنّ ما يراه الإنسان بعد موته من أهوال[١٧] القبر وأحوال البعث أمورٌ موهومة لا وجود لها في العين، كما زعمه[١٨] بعض ألإسلاميّين المُتشَبّثين بأذيالِ الفلاسفة، فإنّ من اعتقد ذلك فهو كافر في الشّريعة وضالّ[١٩] في الحكمة، بل أمور القيامة وأحوال الآخرة أقوى وجوداً وأشدّ

---

(١) دا: أمور.

(٢) دا: يشاهدها.

(٣) مج ٧١ مج ٢، مج ٤: الباطني/ مج ١: + هي.

(٤) مج ٤: التي.

(٥) مج ٤: فتصور.

(٦) دا: الشخص.

(٧) مج ٤: + هي.

(٨) مج ٣، مج ٤: فتصور.

(٩) مج ٣: المتصور.

(١٠) مج ٤: فتجد.

(١١) مر، دا: تدرك.

(١٢) همه نسخه ها جز «مر»: يتصور.

(١٣) مر، مج ١، مج: يصارف.

(١٤) «بحار الأنوار»، ج ٧، ١٠٥، بدين صورت: «... إنّ القبر روضة من رياض الجنة أو حفرة من حفر النار».

(١٥) مج ١، مج ٢، مج ٣، مج ٤: و.

(١٦) مر، مج ٢: + و.

(١٧) دا: أحوال.

(١٨) مج ٣: توهمه.

(١٩) مج ٤: + ومنافق.

تحصّلاً من هذه الصّور الموجودة في الهيولى الّتي[1] هي[2] الموضوعات بوسيلة الحركة والزّمان. فالصّور[3] الأخروية إمّا معلّقةٌ بذواتها[4] أو قائمة في موضع[5] النّفس وهي ألطف الهيوليات.

* * *

(1) مج ٤: و.

(2) مج ٤: في/ دا: من.

(3) مج ٤: والصور.

(4) مج ١: بذاتها.

(5) دا، مج ١، مج ٣، مج ٤: موضوع.

الإشراق الثالث

في أحوال[1] تعرض[2]

في الآخرة

(وفيه قواعد)

(١) مج ٣: + ما.
(٢) مج، مج ١، مج ٣: عرض مج ٤: العرض.

[١] قاعدة

في أنَّ الموت حقٌّ

يجب أن يعلم أنّ عروض الموت أمر طبيعيّ منشؤه[١] ـ كما أشرنا إليه ـ حركة النّفس عن[٢] عالم الطّبيعة إلى نشأة باقية، وإعراضها عن هذا البدن وخروجها عن غبار هذه الهيئات البدنيّة وإقبالها[٣] إلى الدّار[٤] ٱلآخرة. وليس الأمر ـ كما زعمته[٥] الأطباء وعلماء الطّبيعة ـ أنّ سبب عروضه[٦] تناهي القوى[٧] الطّبيعيّة[٨]، أو[٩] نفاد[١٠] الحرارة الغريزيّة[١١]، أو زيادة الرّطوبة الفضليّة، أو غير ذلك من تأثيرات الكواكب بحسب[١٢] حظوظها عند طالع المولود أو ما أشبهها، لما بيّن بطلانها في موضعه، بل سببه قوّة تجوهر النّفس واشتدادها في الوجود ورجوعها بحركتها الذّاتيّة إلى جاعلها الّذي منه بدؤها وإليه منتهاها[١٣] إمّا مسرورة منعمة، و[١٤]إمّا معذّبة منكوسة.

* * *

---

(١) دا: منشأ.

(٢) مج: من.

(٣) دا: إقباله.

(٤) مج ٢: دار.

(٥) دا، مج ٣، مج ٤: زعمه.

(٦) مر، مج ٣: عروضها/ مج ٣ (نسخه بدل): عروضه.

(٧) دا: القوة.

(٨) مج ١، دا، مر: الطبيعة.

(٩) مج ٣: و.

(١٠) مج ٤: انتفاء.

(١١) مر: الغريزيته.

(١٢) دا: - بحسب.

(١٣) مج ٣: منشأها.

(١٤) مر: - و/ مج ١، مج ٢، مج ٣، مج ٤: او.

[٢] قاعدة

في الحشر

حشر الخلائق على أنحاء مختلفة حسب أعمالهم ونيّاتهم: فلقوم على سبيل الوفد[١]: ﴿يَوْمَ نَحْشُرُ ٱلْمُتَّقِينَ إِلَى ٱلرَّحْمَٰنِ وَفْدًا﴾[٢] ولقوم على سبيل التّعذيب: ﴿وَيَوْمَ يُحْشَرُ أَعْدَآءُ ٱللَّهِ إِلَى ٱلنَّارِ فَهُمْ يُوزَعُونَ﴾[٣] لاختلاف أنواع الملكات السيّئة، فهي[٤] الموجبة لاختلاف صورهم الحيوانيّة؛ فلقوم منهم[٥] مفاد قوله تعالى: ﴿وَنَحْشُرُهُۥ يَوْمَ ٱلْقِيَٰمَةِ أَعْمَىٰ﴾[٦] ولقوم: ﴿إِذِ ٱلْأَغْلَٰلُ فِىٓ أَعْنَٰقِهِمْ وَٱلسَّلَٰسِلُ يُسْحَبُونَ ﴿٧١﴾ فِى ٱلْحَمِيمِ ثُمَّ فِى ٱلنَّارِ يُسْجَرُونَ ﴿٧٢﴾﴾[٧]؛ ولقوم: ﴿يَوْمَ يُسْحَبُونَ فِى ٱلنَّارِ عَلَىٰ وُجُوهِهِمْ﴾[٨]؛ ولقوم[٩]: ﴿وَنَحْشُرُ ٱلْمُجْرِمِينَ يَوْمَئِذٍ زُرْقًا﴾[١٠]؛ ولقوم: ﴿لَهُمْ فِيهَا زَفِيرٌ وَشَهِيقٌ﴾[١١]؛ ولقوم: ﴿ٱخْسَـُٔوا۟ فِيهَا وَلَا تُكَلِّمُونِ﴾[١٢]؛ ولقوم: ﴿نَطْمِسُ أَعْيُنَهُمْ﴾[١٣].

وبالجملة يحشر كلُّ أحَدٍ على صورة باطنه ويساق إلى غاية سعيه وعمله[١٤]، كما قال[١٥] تعالى[١٦]: ﴿قُلْ كُلٌّ يَعْمَلُ عَلَىٰ شَاكِلَتِهِۦ فَرَبُّكُمْ أَعْلَمُ بِمَنْ هُوَ أَهْدَىٰ

---

(١) مج ٣، مج ٤: + كقوله تعالى.

(٢) سورة مريم، آية: ٨٥.

(٣) سورة فصّلت، آية: ١٩.

(٤) همهٔ نسخه ها جز «مج ٤»: فبهم.

(٥) مج ٤: منه.

(٦) سورة طه، آية: ١٢٤.

(٧) سورة غافر، آيتان: ٧١ و٧٢.

(٨) سورة قمر، آية: ٤٨.

(٩) مر: - ولقوم... يسحبون.

(١٠) سورة طه، آية: ١٠٢.

(١١) سورة هود، آية: ١٠٦.

(١٢) سورة مؤمنون، آية: ١٠٨.

(١٣) سورة قمر، آية: ٣٧.

(١٤) مر، دا، مج ١، مج ٣: علمه.

(١٥) مج ٣: الله.

(١٦) مج ٢: - تعالى.

سَبِيلًا﴾[١]. وفي الحديث: «يحشر ٱلمرء مع من أحبّه حتّى أنّه لو أحبَّ أحدكم حجراً لحشر معه»[٢] فإنّ تكرّر الأفاعيل يوجب حدوث الملكات، والملكات النّفسانيّة تؤدّي إلى[٣] تغيّر[٤] الصّور[٥] والأشكال؛ فكلّ ملكة تغلب على الإنسان في الدّنيا تتصوّر[٦] في الآخرة بصورة تناسبها[٧]. وهذا أمر محقّق عند أهل اليقين[٨]، حتّى إنّ ٱلله[٩] سبحانه إنّما خلق الأبدان الحيوانيّة على طبق دواعيها وأغراضها النّفسانيّة، وخلق الأعضاء البدنيّة كالقلب[١٠] والدّماغ والكبد والطّحال والأنثيين وسائر الأعضاء والجوارح على حسب مآرب النّفس وهيئاتها الذّاتيّة، وكذلك[١١] خلق لكلّ نوع من أنواع الحيوان[١٢] آلات مناسبة[١٣] لصفات نفوسها، كالقرن للثّور والمخلب للسَّبُع والظلف للفرس والجناح للطّير والنّاب للحيّة والحُمة[١٤] للعقرب[١٥]. ومن نظر إلى أصناف الناس[١٦] من أهل كلّ صنعة وعمل كالكاتب والشّاعر والمنجّم والزّارع والطّبيب[١٧] وغيرهم، يجد هيئات أبدانهم مناسبة لدواعي نفوسهم، فإنّ[١٨] الهيئات تَرِدُ من النفّوس إلى الأبدان أوّلاً كما ترتقي من الأبدان إلى النّفوس ثانياً، تتصوّر[١٩] في ٱلآخرة بصورتها، وإليه الإشارة بقوله[٢٠] تعالى: ﴿...فَلَيُبَتِّكُنَّ ءَاذَانَ ٱلْأَنْعَٰمِ وَلَءَامُرَنَّهُمْ فَلَيُغَيِّرُنَّ خَلْقَ ٱللَّهِ﴾[٢١].

---

(١) سورهٔ إسراء، آيهٔ: ٨٤.

(٢) «بحار الأنوار»، ج ٦٩، ص ٨١ بدين صورت «يُحْشَرُ ٱلْمَرْءُ مَعَ مَنْ أَحَبَّ» نيز در شرح فارسى شهاب ٱلاخبار، ج ٢٧ (ج دانشگاه تهران) بدين صورت: «ٱلْمَرْءُ مَعَ مَنْ أَحَب».

(٣) مج ٣: على.

(٤) دا: يغير.

(٥) مج ٤: الصورة.

(٦) دا، مج ٤، مر، مج ١: يتصوّر.

(٧) همهٔ نسخه ها جز «مج ٢»: يناسبها.

(٨) مج ٤: الطريق.

(٩) مج، مج ١، مج ٢: - الله.

(١٠) مج ٤: كالحق.

(١١) جز «مج» ساير نسخ: كلما.

(١٢) مج ٣، مج ٤: الحيوانات.

(١٣) مج ٢: تناسبه/ مج ١: يناسبه.

(١٤) مج ٣: اللحمة. وروى «اللحمه» نوشته شده: «اللحمة».

(١٥) مج ٣: للقرب.

(١٦) مج: - أصناف الناس.

(١٧) مر، دا: الطبيب والزارع.

(١٨) مج ٣: لان.

(١٩) مج ٣: ونتصور/ مج ٤: فتصور/ بقيه نسخه ها: فيتصور.

(٢٠) مج ٤: في قوله.

(٢١) سورهٔ نساء، آيهٔ: ١١٩.

قال بعض أصحاب القلوب:

كلّ من شاهد بنور البصيرة باطنه في الدّنيا، لرآه مشحوناً بأنواع المؤذيات من الشّهوة والغضب والمكر والحسد والتّكبّر والعجب والرّئاء وغيرها[1] إلّا أنّ أكثر النّار محجوب العين عن[2] مشاهدتها[3]؛ فإذا انكشف الغطاء بالموت، عاينها وقد تمثّلت[4] بصورها وأشكالها المحسوسة الموافقة لمعانيها، فيرى بعينه أنّ النّفس قد تشكّلت بصور السّباع والبهائم، وقد أحدقتْ[5] به العقارب والحيّات تلذعها[6] وتلسعها، والنّار قد أحاطت به وأحرقته[7]. وإنّما هي ملكاته وصفاته الحاضرة، إلّا أن[8] يُساعده[9] الرّحمة الإلهيّة وتنجيها من العقاب[10] لأجل الإيمان والعمل الصّالح[11].

* * *

(١) مج ١: - ها.
(٢) مج ١: من.
(٣) مج ٣: مشاهداتها.
(٤) مج ٤: مثلت.
(٥) مج ٣: أحرقت (در حاشيه: أخذت).
(٦) مج ٣: يلذعها.
(٧) مر: حرقته.
(٨) مج ١: الآن.
(٩) مج ٣، مج ٤: تساعده.
(١٠) دا، مج، مج ٢، مج ٤: العقارب.
(١١) ظاهراً، پايان نقل قول است.

[٣] قاعدة

في النَّفْخَتَيْنِ

قال الله[١] تعالى: ﴿وَنُفِخَ فِي ٱلصُّورِ فَصَعِقَ مَن فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ﴾[٢] (الآية).

واعلم أنَّ النّفخة نفحتن: نفخة تطفىء[٣] النّار، ونفخة تشعلها. و«الصُّور» بسكون الواو ـ وقرىء بفتحها أيضاً ـ جمع صورة. ولمّا[٤] سئل النّبي ﷺ عن الصُّور ما هو؟ فقال: «هو قرن من نور، التقمه[٥] إسرافيل». فوصِف بالسّعة والضّيق، واختلف في أنّ أعلاه أوسع وأسفله أضيق، أو بالعكس، ولكلّ منهما وجه. فإذا تهيّأت الصّور، كانت فتيلة[٦] استعدادها كالفحم للاشتعال بالنّار الّتي[٧] كمنت[٨] فيها فتبرز[٩] بالنّفخ. والصّور البرزخية مشتعلة بالأرواح الّتي فيها[١٠]، فَيَنْفخ إسرافيل عليه السلام نفخة واحدة، فتمرّ عليها فتطفئها[١١]، وتمرّ النفخة الّتي[١٢] تليها[١٣] ـ وهي الثّانية[١٤] ـ على تلك الصّور المستعدة لأرواحها كالسّراج[١٥] للاشتعال، بل للاستينار[١٦] ﴿فَإِذَا هُمْ قِيَامٌ يَنظُرُونَ ۝٦٨ وَأَشْرَقَتِ

---

(١) مج ٣: ـ الله.
(٢) سورهٔ زمر، آیهٔ: ٦٨.
(٣) مج، مج ١، مج ٣: يطفى.
(٤) مج ٤: ما.
(٥) مج، مج ١، مج ٢: التغمه.
(٦) مج ١، مج ٢: قليله.
(٧) مج ٤: ـ التي.
(٨) مج ١: مكنت/ مج ٣: ـ كمنت/ دا: مكث.
(٩) مج ١: فسر.
(١٠) مج ١: ـ فيها.
(١١) فيطفيها/ مج ٣: فيطيفها.
(١٢) مج ٣: ـ التي.
(١٣) همهٔ نسخه ها جز «مر»: يليها/ مج ١: تلنهيها.
(١٤) مج ١: الثانيه.
(١٥) مج ٢: كالسرج.
(١٦) ديگر نسخ جز «مج ٣»: الاستينار.

﴿ٱلۡأَرۡضُ بِنُورِ رَبِّهَا﴾[1]، فتقوم[2] تلك الصُّوَر أحياء[3] ناطقة[4] فمن[5] ناطق[6] بالحمد لله[7] الّذي أحيانا بعد ما أماتنا وإليه النّشور، ومن[8] ناطق يقول[9]: ﴿مَنۢ بَعَثَنَا مِن مَّرۡقَدِنَاۜ هَٰذَا﴾[10] وكلّ ينطق بحسب علمه وحاله.

* * *

(1) سورهٔ زمر، آيتان: ٦٨ و٦٩.

(2) مج، مج ٢: فيقوم.

(3) مج ٣، مج ٤: حياً.

(4) مج ٤: ناطقا.

(5) مج ٤: ومن.

(6) مج ٣، مج ٤: + يقول.

(7) مج ٤: الحمد لله.

(8) مج ٤: فمن.

(9) مج ١، مج ٢، مر، دا: يقول/ در «مج ٤» عبارتِ «فمن ناطق بالحمد لله...» بر عبارت «ومن ناطق بقول: من بعثنا...» با اختلافاتى كه ذكر شد، تقدّم دارد. /مج ٢: + ما وعد.

(10) سورهٔ يٓس، آية: ٥٢.

[٤] قاعدة

في القيامتين: الصّغرى والكبرى

أمّا[١] الأولىٰ فمعلومة، لقوله[٢] ﷺ: «من مات فقد[٣] قامت قيامته». وأمّا الكبرىٰ، فلها ميعاد عند الله[٤] لا يطّلع عليها إلّا هو ﴿وَٱلرَّٰسِخُونَ فِي ٱلْعِلْمِ﴾[٥]، وكلّ ما في القيامة الكبرى له نظير في ٱلسّفلى[٦]، ومفتاح العلم بيوم القيامة ومعاد[٧] الخلائق هو معرفة النّفس وقواها ومنازلها ومعارجها. والموت كالولادة، والقيامتان[٨] الصّغرى والكبرى كالولادتين[٩]، الصُّغرى - وهي الخروج من بطن الأمّ[١٠] إلى فضاء الدّنيا والكبرى، وهي الخروج من بطن الدّنيا ومضيق[١١] البدن إلى فضاء الآخرة ﴿مَّا خَلْقُكُمْ وَلَا بَعْثُكُمْ إِلَّا كَنَفْسٖ وَٰحِدَةٍ﴾[١٢].

فمن أراد أنْ يعرفَ معنى القيامة الكبرى ورجوع الكلّ[١٣] إليه تعالى وعروج الملائكة والرّوح إليه[١٤] في يوم كان مقداره خمسين ألف سنة، وظهور الحق بالوحدة التّامة وفناء الجميع حتّى الأفلاك والأملاك، كما قال[١٥]: ﴿فَصَعِقَ مَن

---

(١) مج ١: - أمّا.

(٢) دا: بقوله.

(٣) مج ٤: - فقد.

(٤) مج ٢: + تعالى.

(٥) سورة آل عمران، آية: ٧.

(٦) دا، مج ٢: الصغرى.

(٧) مج ١، مج ٢، مج ٣، مج ٤: ميعاد.

(٨) مج ٤: والقيامتين.

(٩) مر: - «كالولادتين... والكبرى».

(١٠) دا: + مضيق الرحم.

(١١) مج ٤: ضيق.

(١٢) سورة لقمان، آية: ٢٨.

(١٣) مج ١: - الكل.

(١٤) مج ٤: - إليه.

(١٥) مج ٤: + تعالى.

فِي السَّمَٰوَٰتِ وَمَن فِي الْأَرْضِ إِلَّا مَن شَاءَ اللَّهُ﴾[1]، وهم الّذينَ سبقت لهم القيامة[2] الكبرى؛ فليتأمّل الأصول الّتي بسطناها في الكتب والرّسائل، سيّما في رسالة الحدوث. ومن أمكن له أنْ يعرفَ كيفيّة حدوث العالم بجميع أجزائه بعد ما لم يكن ـ بعديّة زمانيّة ـ من غير أنْ ينقدح[3] به شيء من الأصول[4] العقليّة، ولا أنْ ينثلمَ[5] به تنزيه الله[6] وصفاته الحقيقيّة عن وصمة التّغيّر والتّكثر؛ فقد[7] أمكن له أنْ يعرف خراب العالم وما فيه وزواله و[8]اضمحلاله بالكلّيّة ورجوعها إليه. ومن أنكر هذا، فلأنّه لم يصل إلى هذا المقام ولم يذق هذا المشرب بذوق[9] العيان أو بوسيلة البرهان، أو لأنّه مغرور بعقله النّاقص، أو لضعف[10] إيمانه بما جاءت به الأنبياء ﷺ. ومن تنوّر بيت قلبه بنور اليقين، يشاهد تبدّل أجزاء العالم وأعيانها وطبائعها وصورها ونفوسها في كلّ حين، إلى أنْ يزول[11] تعيّناتها ويضمحلّ تشخّصاتها. ومن شاهد حشر جميع القوى الإنسانيّة مع تباينها[12] في الوجود واختلاف مواضعها في البدن إلى ذات واحدة بسيطة روحانيّة، حتّى تزول[13] وتضمحّل[14] بالكلّيّة وتفنى فيها راجعة إليها، ثمّ تنبعث[15] من تلك الذّات تارة أُخرى في القيامة بصورة[16] تحتمل[17] الدّوام والبقاء؛ هان عليه التّصديق برجوع[18] الكلّ إلى الواحد القهّار، ثُمّ صدورها وانتشائها[19] منه[20] تارة أُخرى في النّشأة الباقية.

واعلم أنّ النّفخة وإن كانت واحدة ـ ضرباً من الوحدة ـ من جانب الحق،

---

(1) سورة زمر، آية: ٦٨.
(2) مج ٤: قيامته.
(3) مج ٤: يقدح.
(4) مج ١: أصول.
(5) مج ١: ينسلم.
(6) مج ٤: + تعالى.
(7) مج ٤: - فقد.
(8) مج ٤: - و.
(9) دا: بذوق.
(10) دا، مج ٤: بضعف.
(11) مر، دا، تزول.
(12) مج ٢، مج ٤: شأنها.
(13) همهٔ نسخه ها جز «دا»: يزول.
(14) مج ٢، مج ٤: شأنها.
(15) مج، مج ٣: نبعث.
(16) مج ٤: بصور.
(17) مر، دا، مج ١، مج ٢، مج ٤: يحتمل.
(18) دا: يرجع.
(19) مج ١: انشاؤها/ نا: والشاء قيامته.
(20) مج ٢: منها.

لإحاطته[١] بجميع ما سواه، لكنّها بالإضافة إلى الخلائق متكثرة حسب[٢] كثرتها العدديّة والنوعيّة وغيرهما[٣]، كما أنّ الأزمان والأوقات بالقياس إليه ساعة واحدة، ضرباً آخر من الوحدة. والسّاعة أيضاً مأخوذة من السّعي، لأنّ جميع الأشياء الكونيّة الطّبيعيّة ساعية إليها متوجّهة نحوها من باب الحيوانيّة، ثمّ الإنسانيّة. وتحقيق هذا المرام يطلب من أهل الكشف بكثرة المراجعة[٤] إليهم وطول الصّحبة[٥] معهم.

* * *

(١) مر: لإحاطة/ مج ٤: للإحاطة/ دا: الإحاطة.
(٢) مج ٤: بحسب.
(٣) مر، مج ١: غيرها.
(٤) دا: المرجعة.
(٥) دا: القبحة.

[٥] قاعدة

في أرض المحشر

هي[١] هذه[٢] الأرض الّتي في الدّنيا إلّا أنّها تتبدّل[٣] غير الأرض، كما تمتدّ[٤] مدّ[٥] الأديم وتبسط فـ ﴿لَّا تَرَىٰ فِيهَا عِوَجًا وَلَآ أَمْتًا﴾[٦] تجمع[٧] فيها الخلائق من أوّل الدّنيا إلى آخرها، لأنّها في ذلك اليوم مبسوطة على قدر نسع الخلائق. ومعنى بسطها لا ينكشف إلّا لذوي البصائر النّورية الذين أطلقت ذواتهم عن أسر[٨] الطبيعة وقيد الزّمان والمكان، فتعرف[٩] أنّ[١٠] مجموع الأزمنة وما يوازيها كلمحة واحدة وما فيها[١١]، ومجموع الأمكنة وما يطابقها كنقطة واحدة، فكانت الأراضي كلّها أرضاً واحدة. وللأرض[١٢] صورة أرضيّة أخرى بيضاء نقيّة[١٣] فيها الخلائق كلّها والنبيون والشّهداء والكتب والموازين، وفيها الفصل والقضاء بالحق كما في قوله تعالى: ﴿وَأَشْرَقَتِ ٱلْأَرْضُ بِنُورِ رَبِّهَا وَوُضِعَ ٱلْكِتَٰبُ وَجِاْىٓءَ بِٱلنَّبِيِّۦنَ وَٱلشُّهَدَآءِ وَقُضِىَ بَيْنَهُم بِٱلْحَقِّ وَهُمْ لَا يُظْلَمُونَ﴾[١٤].

* * *

(١) مر، مج ٤: - هي/ مج ١: + تحقيق.
(٢) مر: هذا.
(٣) همه نسخه ها جز «مج ٤»: يتبدل.
(٤) مر، دا، مج ٢: تمدّ/ مج ١: يمتد/ مج ٤: يتبدل.
(٥) مج ٤: من.
(٦) سورة طه، آية: ١٠٧.
(٧) مج ١، مج ٢، مج ٤: يجمع.
(٨) مر: أسرار/ مج ١: أمر.
(٩) مر، دا، مج ١، مج ٤: فيعرف.
(١٠) دا: - أنّ.
(١١) مج ٤: - وما فيها.
(١٢) دا: والأرض.
(١٣) دا، مج ٣: نقية.
(١٤) سورة زمر، آية: ٦٩.

[٦] قاعدة

في أنّ الصّراط حقّ

ورد[١] في الحديث ورواه المفضّل عن أبي عبد الله عليه السلام أنّه قال: «الصّراط هو الطريق إلى معرفة الله عزّ وجلّ[٢] وهما صرطان: صراط في الدّنيا وصراط في ٱلآخرة. أمّا الصّراط الّذي في الدّنيا فهو الإمام المفترض الطّاعة؛ من عرفه في الدّنيا واقتدى بهداه، مرّ على الصّراط الّذي هو جسر[٣] جهنّم في نار جهنّم»[٤].

وروى الحلبي عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «الصّراط المستقيم أمير المؤمنين». وأيضاً[٥] عنه عليه السلام في قول ٱلله عزّ وجلّ[٦]: ﴿ٱهْدِنَا ٱلصِّرَٰطَ ٱلْمُسْتَقِيمَ﴾[٧] «قال هو أمير المؤمنين عليه السلام[٨] ومعرفته».

وفي رواية أخرى عن واحد منهم عليهم السلام[٩] «الصّراط المستقيم صراطان: صراط في الدّنيا، وصراط في ٱلآخرة؛ فأمّا الطّريق[١٠] المستقيم[١١] في الدّنيا[١٢]، فهو ما قصر عن[١٣] الغلو وارتفع عن[١٤] التّقصير واستقام، فلم يعدل إلى شيء من

---

(١) مج ٤: وروي.
(٢) مج ٤: - عزّ وجلّ.
(٣) مج ١: جسراً.
(٤) «بحار الأنوار»، ج ٢٤، ص ١١.
(٥) دا: - وأيضاً عنه... هو أمير المؤمنين عليه السلام.
(٦) مج ٤: تعالى.
(٧) سورهٔ فاتحه، آيهٔ: ٦.
(٨) مر: + عليه السلام، روحي فداك.
(٩) مر، مج ١، مج ٤: عليه السلام.
(١٠) مج ٤: المستقيم.
(١١) مج ٤: الذي.
(١٢) مج ١: - في الدّنيا.
(١٣) مج ٤: من.
(١٤) مج ٤: من.

الباطل. والطريق الآخر طريق المؤمنين إلى الجنّة وهو مستقيم[1] لا يعدلون عن[2] الجنّة إلى النّار ولا إلى غير النّار سوى الجنّة»[3]. عنهم عليهم السلام «نحن أبواب الله ونحن الصّراط المستقيم»[4].

وهذه الأحاديث المرويّة عن ساداتنا عليهم السلام متوافقة المعاني والبواطن يحتاج شرحها إلى بسط في[5] الكلام، من أراد الاطّلاع عليه، فليرجع إلى تفسيرنا لفاتحة الكتاب.

والإشارة إليه أنّ للنّفس الإنسانيّة من ابتداء حدوثها إلى منتهى عمرها الدّنيوي انتقالات نفسانيّة وحركات[6] جوهريّة لأجلها في نشآت ذاتيّة، فكلّ نفس صراط إلى الآخرة بوجه، كما أنّها سالكة أيضاً بوجه فالمتحرّك والمسافة شيء واحد بالذّات مغاير[7] بالاعتبار. فالنّفوس صراطات إلى[8] العاقبة، بعضها مستقيمة وبعضها منحرفة وبعضها منكوسة. والمستقيمة بعضها واصلة وبعضها واقفة أو مُعَطَّلَة، والواصلة بعضها سريعة وبعضها بطيئة. وأتمّ الصّراطات المستقيمة[9] نفس أمير المؤمنين عليه السلام[10]، ثمّ نفوس أولاده المتّقين[11] المقدّسين عليهم السلام، وذلك بحسب القوّتين العمليّة والنّظريّة. وإليهما الإشارة في الحديث بصراط الدّنيا وصراط الآخرة:

فالأوّل[12] عبارة عن تحصيل العدالة وملكة التّوسط في استعمال العقل[13] العملي[14] للقوى الثلاثة: الشّهويّة والغضبيّة والوهميّة[15] بين الإفراط والتّفريط، لئلّا يكون فاجراً ولا خاملاً[16] بل عفيفاً، ولا يكون متهوّراً[17] ولا جباناً، بل

---

(1) مج ٢: + و.
(2) مج ٤: من.
(3) «بحار الأنوار»، ج ٨، ص ٦٩، ٧٠.
(4) «بحار الأنوار»، ج ٢٤، ص ١٢.
(5) مج ٤: من.
(6) مر: هركات.
(7) مر، دا، مج ٢: متغاير.
(8) مج ١: - إلى.
(9) مج ١: المستقيم.
(10) مر: + روحي فداك.
(11) مر، دا: - المتّقين.
(12) مج ٤: والأوّل.
(13) مج، مج ١، مج ٢، مج ٣، دا: العقلي.
(14) مج ٤: - العملي.
(15) مج ٤: النظريه.
(16) مج ٤: ولا خامدا.
(17) دا: مشهورا.

شجاعاً، ولا يكون جربزاً ولا أبله، بل حكيماً، لتحصل[1] من تركيب هذه الأوساط[2] هيئة إذعانيّة إنكساريّة للقوى وهيئة استعلائيّة للرّوح عليها؛ والتّوسط بين الأطراف الشّديدة[3] بمنزلة الخلوّ عنجنسها، فيصير[4] النّفس كأنّها لا مرتبة لها من الصّفات[5] النّفسانيّة التّعلقيّة ولا مقام لها في الدّنيا ﴿يَٰٓأَهۡلَ يَثۡرِبَ لَا مُقَامَ لَكُمۡ﴾[6] فصارت[7] كمرآة مَجلُوَّةٍ تستعدّ[8] لأن يتجلّى[9] فيها صورة الحقّ، وذلك لا يحصل إلّا بانقياد[10] الشّريعة وطاعة الإمام المفترض[11] الطّاعة. وهذا معنى كون[12] صراط[13] الدّنيا هو الإمام.

والثّاني عبارة عن مرور النّفس بقوّته النّظريّة وعقله العملي عن[14] مراتب الوجودات والأطوار ٱلحسّيّة والنّفسيّة والعقليّة، وخروجها عن مكامن[15] الحُجُب والغواشي إلى أفضية الأنوار الإلهيّة. فللصّراط[16] المستقيم وَجْهان: أحدهما أَحَدُّ[17] مِنَ ٱلسَّيف، من وقف عليه شقّه، والآخر أدقُّ مِنَ الشَّعر. والوقوف على الأوّل يوجب القطع والفصل كقوله[18]: ﴿ٱثَّاقَلۡتُمۡ إِلَى ٱلۡأَرۡضِۚ أَرَضِيتُم بِٱلۡحَيَوٰةِ ٱلدُّنۡيَا مِنَ ٱلۡأٓخِرَةِۚ﴾[19] وجاء في الخبر[20]: «يَمرُّ المؤمِنُ على ٱلصِّراطِ كَالبَرْقِ ٱلخَاطِفِ»[21]. والانحراف عن ٱلثّاني يوجب الهلاك[22] والعقاب ﴿وَإِنَّ ٱلَّذِينَ لَا يُؤۡمِنُونَ بِٱلۡأٓخِرَةِ عَنِ ٱلصِّرَٰطِ لَنَٰكِبُونَ﴾[23].

---

(١) مج: لتحصيل/ مج ١، مج ٢: ليتحصل/ مج ٤: يستحصل.
(٢) مج، مج ٢، مج ٣، مج ٤: + و.
(٣) مر: الشديد.
(٤) مج ٤: فتصير.
(٥) مج ٢: الصفاء.
(٦) سورهٔ احزاب، آيهٔ: ١٣.
(٧) مج ٢: فصار.
(٨) همهٔ نسخه ها جز «مج ٢» و«مج ٤»: يتسعد.
(٩) مج ٢: تجلى.
(١٠) مج ٤: باتقياء.
(١١) مج ٤: المفترضة.
(١٢) مج ٤: - كون.
(١٣) مج، مر، دا، مج ٣: + في.
(١٤) همهٔ نسخه ها جز «مج، مج ٤»: على.
(١٥) مج ٢: مكان.
(١٦) مر: فلا صراط.
(١٧) دا: - أحدُّ.
(١٨) مج ٤: + تعالى.
(١٩) سورهٔ توبه، آيهٔ: ٣٨.
(٢٠) دا: بالخبر.
(٢١) «بحار الأنوار»، ج ٩٧، ص ٥١. نيز به صورت «من أحبّ علياً مرّ على الصراط كالبرق الخاطف ولم ير صعوبة»: «بحار الأنوار»، ج ٢٧، ص ١١٥.
(٢٢) مر: لهلاك.
(٢٣) سورهٔ مؤمنون، آيهٔ: ٧٤.

بصيرة كشفيّة[1]:

إعلم أنّ الصّراط المستقيم - الّذي إذا[2] سلكت أوصلك إلى[3] الجنّة - هو بعينه صورة هَذي[4] النّفس الممدودة من مبدأ[5] ٱلطّبيعة الحسّيّة إلى باب الرّضوان؛ فهو في هذه الدّار[6] كسائر الحقائق الغائبة عن الأبصار لا يشاهد[7] له صورة معيّنة؛ فإذا انكشف غِطاء الطّبيعة بالموت، يكشف[8] لك[9] يوم القيامة جسراً ممدوداً محسوساً على متن جهنّم، أوّله في الموقف وآخره على باب الجنّة، كلّ من يشاهده[10] يعرف أنّه صنعك وبناؤك، ويعلم أنّه قد كان في الدّنيا جسراً ممدوداً على متن جهنّم[11] الّتي قيل لها: ﴿هَلِ ٱمْتَلَأْتِ وَتَقُولُ هَلْ مِن مَّزِيدٍ﴾[12]، ليزيد في طول طبيعتك وعرضها وعمقها، وهي[13] ظلّ حقيقتك ذي ثلاث شعب، وهو ظلّ غير ظليل لا يُغني[14] جوهر ذاتك من ٱللّهب لهب جهنّم، بل هو الّذي يقودها[15] إلى لهب الشّهوات الكامنة نارها الآن البارزة[16] يوم القيامة، لقوله[17]: ﴿وَبُرِّزَتِ ٱلْجَحِيمُ لِمَن يَرَىٰ﴾[18] إلّا[19] أنْ يطفئها ماء التّوبة[20] المطهرة للنّفس[21] عن ٱلمعاصي، وماء ٱلعلم المطهِّر للقلوب عن رجس[22] الجاهليّة الأولى والثّانية[23].

---

(1) مج ٤: قاعدة.
(2) مج ١: - إذا.
(3) مج ٣: - إلى.
(4) مج، دا: هذى.
(5) مج ١: المبدأ.
(6) مج ٣: - الدّار.
(7) مر، مج ٣: لا تشاهد/ دا: لا نشاهد/ مج ١ ومج ٢: ويشاهد.
(8) مج ٣: كشف.
(9) مج ٤: له.
(10) دا: يشاهد.
(11) مج ٤: - أوله في الموقف... على متن جهنم.
(12) سورة قٓ، آية: ٣٠.
(13) مج ٤: هو.
(14) دا، مج، مج ٢، مج ٣، مج ٤: لا نعني.
(15) مج، مج ١، مج ٢، مر، دا: يعود.
(16) مج ٤: إلّا أنّها بارزة.
(17) مج ٤: + تعالى.
(18) سورة نازعات، آية: ٣٦.
(19) دا: - إلّا.
(20) مج ٤: بالتوبه.
(21) مج ٤: - للنفس.
(22) مج ٤: حسن.
(23) مج ٤: - والثانية.

[٧] قاعدة

في نشر الكتب والصّحائف[١]

قال تعالى[٢]: ﴿وَنُخْرِجُ لَهُۥ يَوْمَ ٱلْقِيَٰمَةِ كِتَٰبًا يَلْقَىٰهُ مَنشُورًا ۝١٣ ٱقْرَأْ كِتَٰبَكَ كَفَىٰ بِنَفْسِكَ ٱلْيَوْمَ عَلَيْكَ حَسِيبًا ۝١٤﴾[٣] وقال تعالى[٤]: ﴿وَإِذَا ٱلصُّحُفُ نُشِرَتْ﴾[٥].

إعلم أنّ كلّ ما يفعله[٦] الإنسان بنفسه أو[٧] يدركه[٨] بحسّه يرتفع منه أثر إلى ذاته[٩]، ويجتمع في صحيفة نفسه وخزانة[١٠] مدركاته آثار الحركات والأفعال، وهو كتاب منطوٍ اليوم غائب عن[١١] مشاهدة الأبصار، فيكشف له بالموت ما يغيب عن[١٢] البصر في حال الحياة ممّا[١٣] كان مسطوراً في كتاب ﴿لَا يُجَلِّيهَا لِوَقْتِهَآ إِلَّا هُوَ﴾[١٤]. وقد مرّ[١٥] الإشارة إلى أنّ رسوخ الهيئة الباطنة وتأكّد الصفات النّفسانيّة ـ وهو المسمّى عند[١٦] الحكماء بـ«الملكة»، وعند أهل الشّريعة بـ«الملك» أو[١٧] «الشّيطان» ـ ممّا يوجب خلود[١٨] الثّواب والعقاب.

---

(١) مج ٤: - والصحائف.
(٢) دا: - تعالى.
(٣) سورة إسراء، آيتان: ١٣ و١٤.
(٤) مر، مج ١، مج ٢: - تعالى/ مج ٣، مج ٤: قال الله تعالى.
(٥) سورة تكوير، آية: ٣.
(٦) مر، دا، مج ١، مج ٣: يفعل.
(٧) مج: و.
(٨) مج، مج ١، مج ٢، مر: يدرك.
(٩) مج ٢: أثر للذاته.
(١٠) مر، مج ٣: خزنة.
(١١) مر: - عن.
(١٢) مج ٤: من.
(١٣) مر، مج ٢: بما.
(١٤) سورة أعراف، آية: ١٨٧.
(١٥) مر، مج ٣، مج ٤: مرّت.
(١٦) دا: على.
(١٧) مج ٤: و.
(١٨) دا: + السواد.

فكلّ من فعل مثقال[1] ذرّة[2] خيراً أو شرّاً يرى أثره مكتوباً في صحيفة ذاته أو[3] صحيفة أعلى منها، وهو عبارة عن نشر الصحائف وبسط الكتب.

فإذا حان[4] وقت أنْ يقع بصره على وجه ذاته عند كشف الغطاء ورفع الغشاوة، فيلتفت إلى صفحة باطنه وكتاب[5] نفسه؛ فمن كان في غفلة عن ذاته وحساب حسناته وسيّئاته، يقول[6] عند ذلك: ﴿لَا يُغَادِرُ صَغِيرَةً وَلَا كَبِيرَةً إِلَّآ أَحْصَىٰهَاۚ وَوَجَدُواْ مَا عَمِلُواْ حَاضِرًاۗ وَلَا يَظۡلِمُ رَبُّكَ أَحَدًا﴾[7]. وذلك لأنّ نشأة الآخرة نشأة إدراكيّة[8] حيوانيّة، كلّ من فيها حديد البصر، لقوله[9]: ﴿فَكَشَفۡنَا عَنكَ غِطَآءَكَ فَبَصَرُكَ ٱلۡيَوۡمَ حَدِيدٞ﴾[10]. فمن[11] كان من أهل السّعادة ﴿وَأَصۡحَٰبُ ٱلۡيَمِينِ﴾[12]، فقد ﴿أُوتِيَ كِتَٰبَهُۥ بِيَمِينِهِۦ﴾[13] من جهة علّيين، لأنّ معلوماته أمور كليّة رفيعة عالية، كما قال[14]: ﴿كَلَّآ إِنَّ كِتَٰبَ ٱلۡأَبۡرَارِ لَفِي عِلِّيِّينَ ۞ وَمَآ أَدۡرَىٰكَ مَا عِلِّيُّونَ ۞ كِتَٰبٞ مَّرۡقُومٞ ۞ يَشۡهَدُهُ ٱلۡمُقَرَّبُونَ ۞﴾[15]. ومن كان من الأشقياء المردودين إلى أسفل السّافلين[16] وأصحاب الشّمال، فقد[17] أوتي كتابه بشماله، أو من وراء[18] ظهره من جهة سجّين، لأنّ مدركاته مقصورة على أغراض جزئيّة سفليّة، ولاشتمال[19] كتابه على الكذب والبهتان والهذيان، فحريّ بأنْ يلقى في ٱلنّار وخليق بأنْ يحرق في الجحيم، كما قال[20]: ﴿كَلَّآ إِنَّ كِتَٰبَ ٱلۡفُجَّارِ لَفِي سِجِّينٖ ۞ وَمَآ أَدۡرَىٰكَ مَا سِجِّينٞ ۞ كِتَٰبٞ مَّرۡقُومٞ ۞ وَيۡلٞ يَوۡمَئِذٖ لِّلۡمُكَذِّبِينَ ۞﴾[21].

---

(1) مج ٤: - مثقال.
(2) مر، مج ٣: + عن.
(3) مج ١: و.
(4) مر: حال/ مج ٤: كان.
(5) دا: + لا يغادر صغيرة.
(6) دا، مر: نقول.
(7) سورة كهف، آية: ٤٩.
(8) مج، دا، مر: الإدراكيّة.
(9) مج ٣، مج ٣٤: قوله تعالى.
(10) سورة ق، آية: ٢٢.
(11) مج ٤: من.
(12) سورة واقعه، آية: ٢٧.
(13) سورة اسراء، آية: ٧١.
(14) مج ٢: + تعالى/ مج ٤: + الله تعالى.
(15) سورة مطففين، آيات: ١٨ تا ٢١.
(16) مج ١، مج ٢: سافلين.
(17) مر: فقال.
(18) مج ٤: - وراء.
(19) دا: والاشتمال.
(20) مج ٤: + الله تعالى.
(21) سورة مطففين، آيات: ٧ ـ ١٠.

[٨] قاعدة

في كيفيّة ظهور أحوال[١] تعرض[٢] يوم القيامة على الإجمال

وتفاصيلها مستفادة من القرآن والحديث على أتمّ تفصيل وأوضحه، إلّا أنّه نبأ عظيم والنّاس عنه[٣] معرضون، كما قال عزَّ من قائل: ﴿وَكَأَيِّن مِّنْ ءَايَةٍ فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ يَمُرُّونَ عَلَيْهَا وَهُمْ عَنْهَا مُعْرِضُونَ﴾[٤].

واعلم أنَّ القيامةَ ـ كما أشرنا إليه ـ من داخل حجب السماوات والأرض[٥]، ومنزلتها من[٦] هذا العالم منزلة الجنين[٧] من[٨] الرّحم والطّير من البيضة[٩]. فما لم ينهدم بناء الظاهر، لم ينكشف أحوال الباطن، لأنّ الغيب والشّهادة لا يجتمعان في موضع[١٠] واحد، فلا يقوم[١١] السّاعة إلّا ﴿إِذَا زُلْزِلَتِ ٱلْأَرْضُ زِلْزَالَهَا﴾[١٢]، وانشقَّت ٱلسَّماء وانتثرت الكواكب وتساقطت[١٣] النّجوم وكوّرت الشّمس وخسف القمر وسيّرت الجبال وعطّلت العشار وبعثر ما في القبور وحصّل[١٤] ما في الصّدور وحمّلت الأرض والجبال فدكّتا دكّة واحدة.

---

(١) مج ٣: أعراض، بالاى كلمهٔ أعراض: أحوال.

(٢) همهٔ نسخه ها جز «مج ٤»: يعرض.

(٣) مج: عنها (در حاشيه: عنه).

(٤) سورهٔ يوسف، آيهٔ: ١٠٥.

(٥) مج ٤: - يَمُرُّون... حجب السماوات والأرض.

(٦) مج ١: عن.

(٧) مر، دا: الإنسان.

(٨) مر، دا: في.

(٩) دا: الفينه.

(١٠) دا: موضوع.

(١١) مج ٤: فلا تقوم.

(١٢) سورهٔ زلزله، آيهٔ: ١.

(١٣) مج ١، مج ٢، مج ٣، مج ٤: تساقط.

(١٤) مج ٣: حصلت.

والعارف قد يشاهد[1] هذه الأحوال والأهوال[2] عند ظهور سلطان[3] الآخرة على ذاته، فيسمع نداء ﴿لِّمَنِ ٱلْمُلْكُ ٱلْيَوْمَ لِلَّهِ ٱلْوَٰحِدِ ٱلْقَهَّارِ﴾[4]، ويرى[5] ﴿وَٱلسَّمَٰوَٰتُ مَطْوِيَّٰتُۢ بِيَمِينِهِۦ﴾[6]، ويرى هذه الأرض عند ٱلقيامة في الزّلزال والجبال في الاندكاك حيث لا استقرار ولا جمود لها. فإذا انكشف[7] الغِطاء بالقيامتين الكبرى والصّغرى، يرى كلّ شيء على أصله من غير غلط في الحسّ وشبهة في الوهم؛ فيرى ذواتِ الأوضاع الشّخصيّة المركّبة من[8] موادّ وصور[9] متجدّدة مستحيلة مع أعراضها[10] المختلفة[11] الّتي كان يتمّ بها وجودها الشخصي[12] المحسوس الّذي مظهرها[13] آلات الحواس وانفعالاتها عند القيامة.

ولها نحو آخر من الرّؤية، فليس[14] لها في مشهد الآخرة هذا النّحو من الوجود، فيشاهد الأشياء في عرصة القيامة على حقائقها الأصليّة بمشعر أخروي يتنوّر بنور الملكوت، فشاهد ﴿ٱلْجِبَالُ كَٱلْعِهْنِ ٱلْمَنفُوشِ﴾[15] ويتحقّق بمعنى قوله تعالى: ﴿وَيَسْـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلْجِبَالِ فَقُلْ يَنسِفُهَا رَبِّى نَسْفًا ﴿١٠٥﴾ فَيَذَرُهَا قَاعًا صَفْصَفًا ﴿١٠٦﴾ لَّا تَرَىٰ فِيهَا عِوَجًا وَلَآ أَمْتًا ﴿١٠٧﴾﴾[16]، وَيشاهد يَومَئذٍ نار جهنّم كَيْفَ[17] محيطة[18] بالكافرين[19]، ويراها كيف تحرق[20] الأبدان وتنضج[21] الجلود وتذيب[22] اللحوم ﴿وَقُودُهَا ٱلنَّاسُ وَٱلْحِجَارَةُ﴾[23]، ويرى[24] البحار مسجورة، وهذه النّار الّتي

---

(١) مج ٣: تشاهد.
(٢) مر، مج ٣: الأحوال.
(٣) مر، مج ٣: السلطان.
(٤) سورهٔ غافر، آيهٔ: ١٦.
(٥) مر، مج ١، مج ٢، مج ٣، مج ٤: فيرى.
(٦) سورهٔ زمر، آيهٔ: ٦٧.
(٧) مج ٤: انقطع.
(٨) مج، مج ١: - من.
(٩) مج ٤: صورة.
(١٠) مج ٤: أغراضها.
(١١) مج ١: المختلفه.
(١٢) مج ٢، مج ٤: الشّخص.
(١٣) مج ٢: مظهر.
(١٤) مج ٣: وليس.
(١٥) سورهٔ قارعه، آيهٔ: ٥.
(١٦) سورهٔ طه، آيات: ١٠٥ ـ ١٠٧.
(١٧) مج، مر: - كيف.
(١٨) دا: محيط.
(١٩) اقتباس از سورهٔ توبه، آيهٔ: ٤٩، وسورهٔ عنكبوت، آيهٔ: ٥٤.
(٢٠) مج ٢: يحرق.
(٢١) مج ٢: ينضج.
(٢٢) مج ٣، مج ٤: تذيب.
(٢٣) سورهٔ بقره، آيهٔ: ٢٤.
(٢٤) مج، مج ١، مج ٢، مج ٣، مج ٤: ولترى.

تحرق[1] الجلود والأبدا غير ﴿نَارُ ٱللَّهِ ٱلْمُوقَدَةُ ۝ ٱلَّتِي تَطَّلِعُ عَلَى ٱلْأَفْـِٔدَةِ ۝﴾[2]؛ فإنَّ تلك النّار[3] قد تخبو[4] بالنّوم وشبهه، فيخفّف[5] ضرب من ٱلعذاب عنهم وإنْ كانَ نومهم ممّا لا راحة فيه. قال[6] تعالى: ﴿كُلَّمَا خَبَتْ زِدْنَٰهُمْ سَعِيرًا﴾[7]، أي كُلّما خبت فيهم[8] النّار الباطنة لغفلتهم عن الحسد والحقد والعداوة والبغضاء وسائر النّيرانات الكامنة الّتي[9] تحرق[10] القلوب، اشتغلوا[11] بأعمال بدنيّة من قضاء شهوة البطن والفرج وغيرهما لا على وجه المصلحة، بل على منهج البهيميّة والغضبيّة[12]، فيزيد فيهم[13] قوّة بدنيّة موجبة لزيادة نار[14] السّعير فيهم؛ ومن هاهنا يعلم أنَّ هذه ٱلنّار محسوسة قابلة للزيادة والنّقصان[15].

وقال بعض أهل ٱلكشف في معنى الآية وجهاً آخر وهو قوله[16]: ﴿كُلَّمَا خَبَتْ﴾ النّار المسلطة[17] على أبدانهم ﴿زِدْنَٰهُمْ سَعِيرًا﴾ بانقلاب العذاب من[18] ظواهرهم إلى بواطنهم، وهو عذاب التّفكُّر في الفضيحة والهول يوم القيامة، لأنَّ عذاب حرقة القلب[19] نيران القطيعة[20]؛ والحجاب عن الملكوت أشدّ من عذاب حرقة الأبدان والجلود، فيكون عذاب[21] تفكّرهم وتوهّمهم في نفوسهم أشدّ[22] من حلول العذاب المقرون بتسلّط ٱلنّار المحسوسة على أجسامهم، ولأجل ذلك قيل[23] شعراً:

---

(1) مج ١: تحترق.
(2) سورهٔ همزه، آيهٔ: ٧.
(3) مج ٤: - النار.
(4) مج ٢: تحنوا/ مج ٤: + و.
(5) مج ١: فتخفف.
(6) مج ٣، مج ٤: + الله.
(7) سورهٔ اسراء، آيهٔ: ٩٧.
(8) مر: فهم.
(9) همهٔ نسخه ها جز «مج ٣»: - التي.
(10) مج ١: يحرق.
(11) مر، مج ٣، مج ٤: واشتغلوا.
(12) مر، مج ٣: المعصيّه/ مج ٢: الغضبيّه/ مج ٤: الفضليه.
(13) مج ١: - فيهم.
(14) دا: بار.
(15) مج ٤: قائمة لزيادة ونقصان.
(16) مج ٣: قول/ مج ١: + تعالى.
(17) مج ٢: المسلط.
(18) مج ٤: عن.
(19) مر، دا، مج ١، مج ٢، مج ٣: القلوب.
(20) مج ٣، مج ٤: الطبيعة.
(21) مج ٤: - عذاب.
(22) مج ٢: أشد.
(23) مج ٢: - قيل.

النّار ناران: نار[1] كلّها لهب ونار معنىً على الأرواح تطّلع

أقول: وكلتاهما غير هذه النّار الّتي في الدّنيا[2]، ولأجل ذلك وصفها بأنّها كلّها لهب؛ لأنّ هذه النّار الدّنيويّة ليست ناراً محضة[3]، بل[4] جوهراً مركّباً[5] فيه نار وغير نار؛ ولهذا قد تنقلب[6] إلى[7] هواء أو[8] ماء أو[9] غير ذلك. وأمّا النّار[10] المحسوسة الأخرويّة، فهي صورة ناريّة[11] بحتة يطفئها شيء إلّا رحمة الله.

ومن جملة[12] الأحوال يومئذٍ ﴿يَوْمَ يَفِرُّ ٱلْمَرْءُ مِنْ أَخِيهِ ﴿٣٤﴾ وَأُمِّهِۦ وَأَبِيهِ ﴿٣٥﴾ وَصَٰحِبَتِهِۦ وَبَنِيهِ ﴿٣٦﴾ لِكُلِّ ٱمْرِئٍ مِّنْهُمْ يَوْمَئِذٍ شَأْنٌ يُغْنِيهِ ﴿٣٧﴾﴾[13]. وذلك لأنّ النّفس قد[14] فارقت هذا البدن وخرجت عن الدّنيا وكلّ ما[15] فيها، كما قال: ﴿وَكُلُّهُمْ ءَاتِيهِ يَوْمَ ٱلْقِيَٰمَةِ فَرْدًا﴾[16]. فلا يصادف الإنسان[17] أحداً[18] من هذا العالم ولا شيئاً[19] إلّا نتائج أعماله[20] وصور نيّاتِهِ ولوازم ملكاته وصفاته.

ومنها: ﴿ٱلْمُلْكُ يَوْمَئِذٍ لِّلَّهِ﴾[21] وذلك لأنّ[22] الرّوابط الماديّة والأسباب الوضعيّة والعلل المعدّة[23] مرتفعة هناك؛ لأنّ هذه الرّوابط مختصّة بعالم الاتّفاقات والحركات الّتي منشؤها[24] انفعالات[25] المواد واستحالاتها بواسطة

---

(1) مج ٤: - نار.
(2) مج ٣: - الدّنيا.
(3) مج ٤: محضا.
(4) مج ٤: + هو.
(5) دا: مركبة.
(6) مج ١: ينقلب/ دا، مر: منها/ مج ٣: - لهبا.
(7) مج ٣: على.
(8) مج ١: و.
(9) مج ١، مج ٤: و.
(10) مج ١: - النار.
(11) مج ٣، مج ٤: نار.
(12) مج ٣: - جملة.
(13) سورة عبس، آيات: ٣٤ ـ ٣٧.
(14) مج ٤: - قد.
(15) مج ٤: كلما.
(16) سورة مريم، آية: ٩٥.
(17) مج ٤: + ولا.
(18) دا: حدا.
(19) مج ٤: - ولا شيئاً.
(20) مر، دا، مج ٣: + وأفعاله.
(21) سورة حج، آية: ٥٦.
(22) مج، مج ١، مج ٢: - لأنّ.
(23) مج ٣: المفسده.
(24) مج ٣: ينشأها.
(25) مج، مج ٢: الانفعالات.

الجهات والأوضاع السّماويّة، كما بيّن[1] في مقامه. وأمّا النّشأة الثّانية، فالأسباب هناك ليست إلّا ذاتيّة غير[2] خارجة عن ذات الشّيء ومقوّم وجوده. وفي[3] هذا العالم أيضاً الملك لله، إذ الكلّ بإرادته وإيجاده وتدبيره[4] وحكمته، إلّا أنّ الوسائط العرضيّة والعلل المعدّة[5] موجودة هاهنا[6]، والاتّفاقات واقعة بقضائه وقدره.

ومنها: إنّ ﴿الْمُلْكُ يَوْمَئِذٍ الْحَقُّ﴾[7] وأن لا[8] ظلم اليوم، لما عرفت من ارتفاع المصادمات[9] والمعارضات الاتّفاقيّة في ذلك العالم[10].

ومنها: إنّ القيامة يوم الجمع، لأنّ الأزمنة والحركات علّة التّغاير[11] والتّعاقب في الحدوث والقدم، والأمكنة والجهات علّة الحضور والغيبة في الوجود والعدم، فإذا ارتفعتا[12] في القيامة، ارتفعت الحجب بين الموجودات، فيجتمع[13] الخلائق كلّهم الأوّلون والآخرون؛ فهي[14] يوم الجمع، لقوله تعالى[15]: ﴿يَوْمَ يَجْمَعُكُمْ لِيَوْمِ الْجَمْعِ﴾[16].

ومنها: إنّها يَوم الفصل، لأنّ الدّنيا دار اشتباه[17] ومغالطة[18] يتشابك[19] فيها الحق والباطل والخير والشّر، يتعانق[20] فيها الخصمان ويتمازج فيها المتقابلان. والآخرة دار الفصل والتّميز والافتراق، فيتفرّق[21] المختلفان ويتميّز المتشابهان لقوله تعالى[22]: ﴿وَيَوْمَ تَقُومُ السَّاعَةُ يَوْمَئِذٍ يَتَفَرَّقُونَ﴾[23]

---

(1) مج ٢: يبين.
(2) مج ٢: - غير.
(3) مج، مج ١، مج ٢: - في.
(4) دا: تدبير.
(5) مج ٣: المفسدة.
(6) مج ٤: هنا.
(7) اقتباس از سورهٔ فرقان، آيهٔ: ٢٦.
(8) مج ٣: ولا أن/ مج ٢: - أن.
(9) مر: لمصادمات.
(10) مج ٤: - ومنها: إنّ الملك... العالم.
(11) مج ٢: - في ذلك العالم... علة التغاير/ مج ٣: - التغاير.
(12) دا: ارتفعا.
(13) مر، مج ١: فيجمع.
(14) مج ٣: فهو.
(15) مر، مج ١، مج ٢، مج ٣: - تعالى.
(16) سورهٔ تغابن، آيهٔ: ٩.
(17) مج، مج ١، مج ٢: اشتباط.
(18) مج ٢: مخالطة.
(19) مج ١: متشابك/ مج ٤: يتشابه.
(20) دا: حقايق.
(21) مج ٣: فيفترق/ مج ٤: يفترق.
(22) مر، مج ١، مج ٢، مج ٣: - تعالى.
(23) سورهٔ روم، آيهٔ: ١٤.

وقوله[1]: ﴿لِيُحِقَّ الْحَقَّ وَيُبْطِلَ الْبَاطِلَ﴾[2] ولا منافاة بين هذا الفصل وذلك الجمع، بل يقرره[3] ويوجبه كما قال[4]: ﴿هَذَا يَوْمُ الْفَصْلِ جَمَعْنَاكُمْ وَالْأَوَّلِينَ﴾[5].

ومنها: إنّ المتخلّصين عن البرازخ والقبور يتوجّهون[6] عند قيام السّاعة إلى الحضرة الإلهيّة بلا تراخ وانتظار، كما لغيرهم من المقيّدين بالدّنيا المأسورين بأسر التّعلّقات، كما قال[7] تعالى: ﴿فَإِذَا هُم مِّنَ الْأَجْدَاثِ إِلَىٰ رَبِّهِمْ يَنسِلُونَ﴾[8].

ومنها: إنَّ الموتَ لكونه[9] عبارة عن هلاك الحيوان بواحد[10] من طرفي التّضادّ[11] يقام بين الجنَّةِ والنّار في صورة كبش أملح[12]، ويذبح بشَفرة[13] يحيى عليه السلام وهو[14] صورة الحياة، بأمر جبرئيل مبدأ الأرواح ومُحيي[15] الأشباح بإذن الله، ليظهر حقيقة البقاء والسّرمد بموت[16] الموت وحياة الحياة.

ومنها: إنّ الجحيم تحضر[17] في العرصات على[18] صورة بعير لأجْل حقده، ليتذكّر[19] الإنسان صفاته الذّميمة الباعثة للعقاب كما في[20] قوله[21]: ﴿وَجِيءَ يَوْمَئِذٍ بِجَهَنَّمَ يَوْمَئِذٍ يَتَذَكَّرُ الْإِنسَانُ وَأَنَّىٰ لَهُ الذِّكْرَىٰ﴾[22]. وهي بارزة في ذلك اليوم، لا كامنة كما[23] في هذا اليوم، لقوله تعالى[24]: ﴿وَبُرِّزَتِ الْجَحِيمُ لِمَن يَرَىٰ﴾[25]؛ فيطّلع الخلائق من هول مشاهدتها[26] على فنائهم وعذابهم، فيفزعون إلى الله من شرّها؛ لولا أن حبسها الله برحمته، لشردت[27] شردة[28] احترقت بها السّماوات والأرض.

---

(1) مج ٤: ولقوله.
(2) سورة أنفال، آية: ٨.
(3) مج ٢: تقرره.
(4) مج ٤: + الله تعالى.
(5) سورة مرسلات، آية: ٣٨.
(6) مج ١: يتوجهان/ مر: توجهون.
(7) مج ٤: + الله.
(8) سورة يس، آية: ٥١.
(9) مج ١، مج ٢: - لكونه.
(10) مج ٣: الواحد.
(11) مج ٤: + و.
(12) مج ٢: المحال.
(13) مر، مج ٣: بشفرة.
(14) مج ٣، مج ٤: هي.
(15) مج ٢: محى.
(16) مج ٣: لموت.
(17) مج ٤: يحضر.
(18) مج ٣: في.
(19) مر: ليتذاكر/ مج ٣: لتذكر.
(20) دا: - في.
(21) دا، مج ٣، مج ٤: + تعالى.
(22) سورة فجر، آية: ٢٣.
(23) مج ٤: - كما.
(24) مج ١، مج ٢، مج ٣: - تعالى.
(25) سورة نازعات، آية: ٣٦.
(26) مج ٤: المشاهدة.
(27) مج ٤: شردت.
(28) مج ٤: + و.

[٩] قاعدة

في العرض والحساب وأخذ الكتب ووضع الموازين[١]

و[٢]أمّا العرض، فهو مثل عرض الجيش ليعرف[٣] أعمالهم في الموقف. وقد علمتَ صحّة اجتماع الخلائق كلّهم على ساهرة واحدة[٤]، فـ﴿يُعْرَفُ ٱلْمُجْرِمُونَ بِسِيمَٰهُمْ﴾[٥] كما يُعرف الأخيار[٦] هاهنا بزيّهم[٧]. وقد ورد «أنّ[٨] النبي ﷺ سئل عن قوله تعالى: ﴿فَسَوْفَ يُحَاسَبُ حِسَابًا يَسِيرًا﴾[٩] فقال: ذلك هو العرض، فإنّ من نوقش في الحساب عذّب».

وأمّا الحساب[١٠]، فهو عبارة عن جمع[١١] تفاريق الأعداد والمقادير ليعرف فَذْلَكَتُها[١٢] ومبلغُها. وفي قدرة ٱلله تعالى أنْ يكشف في لحظة واحدة للخلائق حاصل متفرّقات أعمالهم وجمع[١٣] نتائج أعداد حسناتهم وسيّئاتهم وأثر كلّ دقيق وجليل من أفعالهم ونيّاتِهِم، وهو أسرع الحاسبين. وأمّا طول مدّة[١٤] الحساب ومكثهم في العذاب، فلأجل قصور ذواتهم عن سرعة التّفطّن بجمع[١٥] متفرّقاتهم والوصول إلى حاصل حسابهم.

---

(١) دا، مج ٢: الميزان.
(٢) مج ١: - و.
(٣) دا: متن؛ ليعرض، روى كلمة «ليعرض»: ليعرف.
(٤) مج ٣: وحدة.
(٥) سورة رحمان، آية: ٤١.
(٦) مج، مج ١: الاخباد.
(٧) مج ١، مج ٤: بنيّاتهم.
(٨) نسخه ها جز «مج ٣ ومج ٤»: عن.
(٩) سورة انشقاق، آية: ٨.
(١٠) دا: العذاب.
(١١) نسخه ها جز «مج ٣»: جميع.
(١٢) مج ٤: قدرها.
(١٣) مج ٤: جميع.
(١٤) مج ٣: هذه.
(١٥) نسخه ها جز «مج ١»: بجميع.

وأمّا أخذ الكتب، قد[1] علمت أنّ كتب النّفوس[2] وصحائف ٱلقلوب بعضها علويّة وبعضها سفليّة، وبعضها بمينيّة وبعضها شماليّة: ﴿فَأَمَّا مَنْ أُوتِيَ كِتَٰبَهُۥ بِيَمِينِهِۦ ۝٧ فَسَوْفَ يُحَاسَبُ حِسَابًا يَسِيرًا ۝٨ وَيَنقَلِبُ إِلَىٰٓ أَهْلِهِۦ مَسْرُورًا ۝٩﴾[3]، لأنّـــــه المؤمن السّعيدُ ٱلذي قلبه منوّر[4] بنور الإيمان مطهّر[5] عن[6] خُبث ٱلباطن ودغل[7] السّريرة، ولا حساب[8] له مع أحد من الخلائق[9]، ولا شاغل لذمّته[10] عن التّوجه إلى عالم القُدس؛ ولذلك قال: ﴿فَأَمَّا مَنْ أُوتِيَ كِتَٰبَهُۥ بِيَمِينِهِۦ فَيَقُولُ هَآؤُمُ ٱقْرَءُوا۟ كِتَٰبِيَهْ ۝١٩ إِنِّى ظَنَنتُ أَنِّى مُلَٰقٍ حِسَابِيَهْ ۝٢٠ فَهُوَ فِى عِيشَةٍ رَّاضِيَةٍ ۝٢١ فِى جَنَّةٍ عَالِيَةٍ ۝٢٢﴾[11]، لأنّه كان عارفاً بالآخرة وبالحشر[12] والجزاء، عالماً بأنّه يلاقي حسابه وكتابه، إذ الظّن هاهنا بمعنى الجزم واليقين: ﴿وَأَمَّا مَنْ أُوتِيَ كِتَٰبَهُۥ بِشِمَالِهِۦ فَيَقُولُ يَٰلَيْتَنِى لَمْ أُوتَ كِتَٰبِيَهْ ۝٢٥ وَلَمْ أَدْرِ مَا حِسَابِيَهْ ۝٢٦﴾[13]؛ وذلك لكثرة اشتغاله بالدّنيا ولذّاتها وتلهّيه عن ٱلآخرة وسرورها وخيراتها ﴿وَأَمَّا مَنْ أُوتِيَ كِتَٰبَهُۥ وَرَآءَ ظَهْرِهِۦ ۝١٠ فَسَوْفَ يَدْعُوا۟ ثُبُورًا ۝١١ وَيَصْلَىٰ سَعِيرًا ۝١٢﴾[14].

و[15]أمّا دعوة الثّبور، فلتعلّق نفسه بالأمور الهالكة ٱلفانية، وأمّا صلي السّعير، فلكون كتاب ٱلفجّار والمنافقين من جنس الأوراق المسودّة الباطلة القابلة[16] للنّسخ وٱلتّبديل والتّغيير اللائقة للاحتراق بنار السّعير. وأمّا الكافر المحض، فلا كتاب له. والمنافق[17] يسأل عنه من الإيمان ولا تُقبل منه صورة

---

(1) مر، دا، مج ٤: فقد.
(2) مج ٤: النفس.
(3) سورة انشقاق، آيات: ٧ ـ ٩.
(4) مر، مج ١، مج ٢: منورة.
(5) دا: مطهرة.
(6) مج ٤: من.
(7) مج ١: ملل.
(8) دا: لا حسنات.
(9) مر، دا، مج ١، مج ٢، مج ٣، مج ٤: الخلق.
(10) دا: لزمة.
(11) سورة حاقة، آيات: ١٩ ـ ٢٢.
(12) مج ١، مج ٢: والحشر.
(13) سورة حاقع،، آيات: ٢٥ و٢٦.
(14) سورة انشقاق، آيات: ١٠ ـ ١٢.
(15) مج ٢٣: - و.
(16) مر: القابلة.
(17) مر: منافق.

الإسلام كما يُقْبَل من العوام والضّعفاء، ويقال في حقّه[1]: كان لا يؤمن[2] بالله[3] العظيم، فيدخل فيه المُعَطّل والمُشرك والجاحِد، لأنّ المنافق في باطنه واحد[4] من هؤلاء الثلاثة، إذْ لا تنفع[5] له هناك صورة الإسلام الظّاهري[6]، كما مرّ.

واعلم أنّ هذا الكتاب غَيْرُ كتابِ أعمال الفجّار، لأنّه كتاب الّذين[7] أوتوا العلم[8]، فنبذوه وراء ظهورهم واشتروا به ثمناً قليلاً، وهو كتابه المنزل عليه لا كتاب الأعمال، فإنّه حين نبذه[9] وراء ظهره[10] ظنّ أن لن[11] يحور[12]، أي جزم، كما في قولِه[13]: ﴿وَذَٰلِكُمْ ظَنُّكُمُ الَّذِى ظَنَنتُم بِرَبِّكُمْ أَرْدَىٰكُمْ﴾[14]، فإذا كان يوم القيامة قيل له ـ أي للمنافق ـ خذ كِتابَك مِن وراءِ ظَهْرِكَ، أي[15] مِن حَيث نبذتَه[16] في حياتك الدّنيا، كما في قوله[17] تعالى: ﴿قِيلَ ارْجِعُوا وَرَاءَكُمْ فَالْتَمِسُوا نُورًا﴾[18].

وَأمّا وضع الموازين، فالميزان عبارة عن معيار صحيح يُعْرَف به قدرُ الشّيء ووزنُهُ، سواء كان آله محسوسة[19] مخصوصة أو غيرها، و[20]ميزانُ كلّ موزونٍ من جنسه، وإن لم يُسَاوِ ميزان الآخرة لميزان الدّنيا، ولا موازينُ العلوم والأعمال[21] لِموازين[22] الأجرام والأثقال؛ كما لا يُساوي[23] ميزان[24]

---

(1) مج ٣، مج ٤: + إنّه.
(2) مر: كان المؤمن.
(3) دا: + العلي.
(4) مج ١: - واحد.
(5) مج ١، مج ٢، مج ٤: لا ينفع.
(6) مر، مج ٤: - الظاهري.
(7) مج ٤: الذي.
(8) مر، دا، مج ٣: الكتاب.
(9) مج ١: نبذوه.
(10) مج ١: ظهورهم.
(11) مج ٢: - لن.
(12) مج ٤: لا يحور.
(13) مج ٢، مج ٣، مج ٤: + تعالى.
(14) سورة فصلت، آية: ٢٣.
(15) مج ٢: اذ.
(16) دا: نبذ.
(17) دا: - قوله.
(18) سورة حديد، آية: ١٣.
(19) مج ١: - محسوسة.
(20) مج ٣: أو.
(21) مج ٤: - والأعمال.
(22) مج ١: الموازين.
(23) مج ٤: لا تساوي.
(24) مج ٣: موازين.

الحِنْطَةِ وٱلشَّعير والأقط والدّبس لميزان[1] الشِّعْرِ كالعروض، وميزان الفكر كالمنطق، وميزان الإعراب والبناء كالنَّحْوِ، وميزان مقادير السّاعات كالأسطرلاب والارتفاعات وٱلأعمِدَة كالشّاقول، أو[2] الدّوائر والاستدارات كالفَرجار، أو[3] ٱلأضلاع والاستقامات كالمسطرة، والعقل ميزان الكلّ[4].

وبالجملة ميزان القيامة نوع آخر من الموازين، فَيُوزَنُ به الكتب والصّحائف وتُجعل[5] فيه.

وممّا ورد في هذا الباب عن أئِمَّتنا ﷺ ما رواه محمّد بن علي بن بابويه ﷺ «أنّه سئل هشام بن[6] سالم عن قول ٱلله ﷻ: ﴿وَنَضَعُ ٱلْمَوَٰزِينَ ٱلْقِسْطَ لِيَوْمِ ٱلْقِيَـٰمَةِ﴾[7] قال: هم الأنبياء والأوصياء ﷺ».

واعلم أنّ كلّ عمل بدنيّ أو قلبيّ وكلّ ذكر أو[8] نيّة يوضع[9] في[10] الميزان ويدخل فيه ويقابله شيء إلّا كلمة التّوحيد من قول «لا إله إلّا الله» مخلصاً، لأنّ كلّ عمل له مقابل في هذا العالم عالم التّضاد، وليس للتّوحيد مقابل إلّا الشّرك[11] وهما لا يجتمعان في ميزان واحد[12]، لأنّ اليقين الدّائم لا يجامع مع[13] نقيضه في قلب أحد[14]، ولا يتعاقبان على موضوع[15] واحد، كما أومأنا إليه من أنّ نفس المؤمن الموحّد بحسب الجوهر والذّات يُخالف[16] نفس الكافر مخالفة نوعيّة فضلاً عن الشّخصيّة. فليست للكلمة[17] ما يقابلها ويعادلها في الكفة[18] الأخرى من قول أو عمل أو نيّة فضلاً عن أنْ يرجّح[19] عليها،

---

(1) مج ١: بميزان.
(2) مج ٢: و.
(3) مج ٣: و.
(4) مج ٤: الكمال.
(5) مج ١، مج ٤: يجعل.
(6) مج ١: - بن.
(7) سورهٔ أنبياء، آيهٔ: ٤٧.
(8) مر، دا، مج ٤: و.
(9) مج ٢: توضع.
(10) مج ١: - في.
(11) مر: الاشتراك.
(12) همهٔ نسخه ها جز «مج ٤»: أحد.
(13) مر، مج ٣: - مع.
(14) مج ٤: واحد.
(15) مج ٣، مج ٤: موضع.
(16) مج ١: - قلب أحد... والذات يخالفه.
(17) مر: الكلمة/ دا: لملك الكلم.
(18) مج ٣: الكيفية.
(19) دا: متن: يرجع (حاشيه: يرجح).

كما يدلّ عليه[1] حديث[2] صاحب السّجلّات. ولهذا روي عن أبي عبد الله عليه السلام أنّه قال: «كما لا يَنْتفع[3] مع الكفر شيء، لا يضرّ مع الإيمان شيء[4]». وروىٰ أبو الصّامت عنه أيضاً عليه السلام «إنَّ ٱلله[5] يَغْفِرُ للمؤمن وإن جاء بمثل ذا ـ وأوما[6] بيده ـ قال: قلت وإن جاء[7] بمثل تلك الهيئات، فقال[8] إي والله، مرّتين»، وفي رواية عن النّبي ﷺ: «وإن زَنى وإن سر[9]».

واعلم أنّ أعمالَ ٱلجوارح خيرها وشرّها كلّها ممّا[10] يدخل في الموازين، وأمّا الأعمال الباطنة، فلا تدخل [في] الميزان المحسوس، لكن يقام فيه العدل وهو الميزان الحكمي المعنوي. فالمحسوس يوزن بالمحسوس والمعنى بالمعنى. فلهذا يوزن الأعمال من حيث ما هي مكتوبة، وآخر ما وضع في هذا الميزان قول الإنسان: «الحمد لله» وبه يملأ الميزان. وإليه الإشارة فيما[11] قال النّبي[12] ﷺ: «الحمد لله يملأ الميزان»، ومن اللطائف الكشفيّة أنّ كفّة[13] ميزان كلّ أحد بقدر عمله من غير زيادة ولا نقصان.

* * *

(1) مج ١: - عليه.
(2) مج ٤: - حديث.
(3) مر، دا، مج ٣، مج ٤: لا ينفع.
(4) مج ٤: - شيء.
(5) مج ٤: + تعالى.
(6) مج ١: أو من.
(7) دا: - جاء.
(8) مج ١، مج ٢، مج ٣، مج ٤: - فقال.
(9) دا: مزق.
(10) مر: فما.
(11) مر: + بها.
(12) مر، مج ١، مج ٢، مج ٣: - النبي.
(13) مج ٤: كشفه.

[١٠] قاعدة

في الجنّة والنّار

يجب[(١)] أن يعلم[(٢)] أنّ الجنّة ألّتي خرج[(٣)] عنها أبونا آدم وزوجته لأجل خطيئتهما غير الجنّة ألّتي وعد المتّقون. لأنّ هذه لا يكون إلّا بعد خراب الدّنيا وبوار السّماوات[(٤)] وانتهاء[(٥)] مدّة عالم الحركات، وإن كانتا متّفقتين في الحقيقة والماهية[(٦)] والشّرف، لكونهما جميعاً دار الحياة الذّاتيّة ودار البقاء، غير متجدّدة[(٧)] ولا متبدّلة ولا داثرة[(٨)] ولا فانية ولا زائلة. وبيان ذلك أنّ الغايات كالمبادىء[(٩)] متحاذية متقابلة، وأنّ الموت الطّبيعي ابتداء حركة الرّجوع إلى ٱلله[(١٠)]، كما أنّ الحياة الطّبيعيّة انتهاء حركة النّزول من عنده. فكلّ درجة من درجات القوس الصّعودية بإزاء مقابلتها من درجات القوس[(١١)] النّزوليّة. وقد شبّهت الحكماء والعرفان هاتين السّلسلَتَيْن بالقوسين من الدائرة إشعاراً بأنّ الحركة الثّانية الرّجوعيّة انعطافية لا استقاميّة.

وإذا تقرّر هذا فاعلم أنّ الجنّة جنّتان: محسوسة ومعقولة، كما قال[(١٢)] تعالى: ﴿وَلِمَنْ خَافَ مَقَامَ رَبِّهِ جَنَّتَانِ﴾[(١٣)] وقوله[(١٤)]: ﴿فِيهِمَا مِن كُلِّ فَٰكِهَةٍ

---

(١) مج ٤: تجب.
(٢) مر: تعلم.
(٣) دا: خرجت.
(٤) مر، دا، مج ٣، مج ٤: + والأرض.
(٥) مج ٣: انهاء.
(٦) دا، مج ٣، مج ٤: والرّتبه.
(٧) دا: غير متجددها.
(٨) مج ٤: - ولا داثرة.
(٩) دا: كالمنادر.
(١٠) مج ٢: + تعالى.
(١١) مر: قوس.
(١٢) مج ٤: + سبحانه.
(١٣) سورهٔ رحمان، آيهٔ: ٤٦.
(١٤) مج ٤: + تعالى.

زَوْجَانِ﴾[1]: المحسوسة لأصحاب اليمين، والمعقولة للمُقَرَّبين وهم العليّون. وكذا ٱلنّار نَارانِ: محسوسة ومعنويّة، كما مرّ. وكلّ من الجنّة والنّار المحسوسين عالم مقداريّ: أحدهما[2] صورة رحمة الله، والأخرى صورة غضب الله[3]، لقوله تعالى[4]: ﴿وَمَن يَحْلِلْ عَلَيْهِ غَضَبِي فَقَدْ هَوَىٰ﴾[5]. ولذلك[6] تصول[7] على[8] الجبّارين وتقصم المتكبّرين[9]. وكما أنّ رحمة[10] الله[11] ذاتيّة[12] والغضب عارض، كما برهن عليه[13] بقوله[14]: (سبقت رحمتي غضبي)[15] وقوله[16]: (عذابي أصيب به من أشاء ورحمتي وسعتكل شيء)[17]، فلذلك خلق الجنّة بالذّات وخلق[18] النّار بالعرض، وتحت هذا سرّ.

وقد علمت أن ليس لهما[19] مكان في ظواهر هذا العالم لا في علوه ولا في سفله، لأنّ جميع ما في[20] أمكنة هذا العالم متجدّدة داثرة مُستحيلة فانية، كلّ ما[21] هو كذلك فهو من الدّنيا، والجنّة والنّار من عالم الآخرة وعقبى الدّار. نعم لكلّ منهما مكان في داخل حجب السّماوات والأرض، ولكن لهما[22] مظاهر في هذا العالم بحسب نشأتهما الجزئيّة؛ وعليه تحمل الأخبار الواردة في[23] تعيين[24] بعض الأمكنة لأحدهما، كما في قوله ﷺ: «ما بين قبري

---

(1) سورة رحمان، آية: ٥٢.
(2) دا، مج ٢: إحديها.
(3) مج: غضبيّة.
(4) مر، دا، مج ١، مج ٢: - تعالى.
(5) سورة طه، آية: ٨١.
(6) مج ١، مج ٢: - ولذلك.
(7) مج ١: - تصول.
(8) دا، مر: - على.
(9) دا، مر: المنكرين.
(10) مر، مج ٢: الرّحمة.
(11) مر، مج ١، مج ٣: - الله.
(12) مج ٣: - ذاتيه.
(13) مج ٢: - عليه.
(14) مج ١، مج ٢، مج لقوله/ مج ٤: لقوله تعالى.
(15) «بحار الأنوار»، ج ١٤، ص ٣٩٣؛ ج ١٨، ص ٣٠٦ وص ٣٨٦؛ ج ٢٦، ص ٣١٠.
(16) مج ٤: + تعالى.
(17) سورة أعراف، آية: ١٥٦.
(18) مج ٣، مج ٤: - خلق.
(19) مج ٤: لها.
(20) مج ٢: - في.
(21) مر، مج، مج ١: كلّما.
(22) مج ٤: لها.
(23) مج ٢: من.
(24) مر: تعين.

ومنبري روضة من رياض الجنّة»[1] وقوله: «قبر المؤمن روضة من رياض الجنّة، وقبر المنافق حفرة من حفر[2] النار»[3] وما[4] روي «أنّ في[5] جبل أروند عيناً من عيون الجنّة»[6] وروي عن أبي جعفر عليه السلام: «أنّ لله جَنّة خلقها في المغرب وماء فُراتكم هذه يخرج منها[7]». روي «أنّ برهوت وادٍ من أودية جهنّم»[8] والرّوايات فيها كثيرة متخالفة الظّواهر ذكرنا وجه التّوفيق بينها[9] في كتاب «المبدأ والمعاد». والعجب من عاقل يشكّ في النّشأة ٱلآخرة والجنّة والنّار المحسوستين ولا يشكّ[10] فيما يراه في المنام.

وأيضاً الدّنيا والآخرة داخلتان تحت مقولة المضاف، لأنّ إحداهما مأخوذة من الدّنو والثّانية من التّأخر، وهما حالتان للإنسان أدناها الدّنيا والأخرى الآخرة؛ والمتضايفان يعرفان معاً. فمن لم يعرف الآخرة ولم يصدّق بوجودها، فبالحقيقة ما عرف الدّنيا أيضاً، كما قال[11]: ﴿وَلَقَدْ عَلِمْتُمُ ٱلنَّشْأَةَ ٱلْأُولَىٰ فَلَوْلَا تَذَكَّرُونَ﴾[12] وكذلك انّي لأعْجَبُ من أكثر الفلاسفة و[13]أتباع[14] أرسطاطاليس كأبي علي[15] ومن يحذو حذوه، حيث أنكروا غاية الإنكار أنّ للنّفس كينونة أُخرى قبل البدن مع اعترافهم بأنّ لها كينونة وبقاءً بعد البدن. ومن هذا القبيل

---

(1) مج، مج ١، مج ٢: - رياض. /«بحار الأنوار»، ج ١٠٠، ص ١٩٢، وبا اختلافاتى هو: ج ١٠٠، ص ١٤٦ وص ١٩٦؛ ج ٤٣، ص ١٨٥.
(2) مج، مر، مج ١، مج ٢: - حفر.
(3) مج ٣، مج ٤: النيران «بحار الأنوار»، ج ٧، ص ١٠٥ بدين صورت: «... إنّ القبر لروضة من رياض الجنة أو حفرة من حفر النار»؛ در شرح تعرف، ج ٢، ص ٥٣٤ بدين صورت: «القبر روضة من رياض الجنة أو حفرة من حفر النيران».
(4) مج ١: - ما.
(5) مج ٢: - في.
(6) «بحار الأنوار»، ج ٦٠، ص ١٢٢.
(7) مج ٤: - منها + و.
(8) «بحار الأنوار»، ج ٦، ص ١٢٨٨ ج ١٠، ص ٧٩.
(9) مج ٢: بينهما.
(10) مج ٣: ولا يشكه.
(11) مج ٢: + تعالى/ مج ٤: + عزّ وجلّ.
(12) سورة واقعه، آية: ٦٢.
(13) مج ٤: من.
(14) مج ٤: أصحاب.
(15) مج ٤: كأصحاب أبي علي.

من يشكّ في حشر هذه الأجساد وعودها إلى الآخرة، ويقول[1] أين تذهب هذه الأجسام[2] بعد خراب الدّنيا[3]؟ ولا يشكّ في حدوثها؛ ولا يقول من أين جاءت هذه الأجسام؟

فاعلم يا حبيبي أنّا[4] جئنا إلى هذا العالم من جنّة الله ٱلّتي هي حظيرة[5] القدس التي قدّس بها المقدّسون، ومنها إلى دار الحيوان وجنّة الأبدان، ومنها إلى هذا العالم دار العمل بغير جزاء[6]، ونذهب من هذا العالم إلى دار[7] الجزاء من غير عمل. من[8] سلمت هنا فطرته وحسنت أعماله، فإلى جنّة ٱلله إن كان من المقرّبين الكاملين في العلم، أو إلى جنّة الحيوان[9] إنْ كان من أصحاب اليمين؛ ويبقى من[10] ساء عمله واسودّ قلبه تحت نار غضب الله في جهنم خالداً ﴿فِيهَا مَا دَامَتِ ٱلسَّمَٰوَٰتُ وَٱلْأَرْضُ إِلَّا مَا شَآءَ رَبُّكَ ۚ إِنَّ رَبَّكَ فَعَّالٌ لِّمَا يُرِيدُ﴾[11].

قال بعض أهل الكشف:

اعلم ـ عصمنا الله وإيّاك ـ أنّ النّار من أعظم المخلوقات وهي سجن الله في الآخرة، وسمّيت «جهنّم» لبعد قعرها، يقال[12] بئر جهنام، إذا كانت بعيدة القعر، وهي تحوي على الحرور والزّمهرير، ففيها الحرّ على أقصى درجاته والبرد على أقصى درجاته. وبين أعلاها وأسفلها مسافة خمس[13] وسبعين مائة من

---

(١) دا: ولقول.
(٢) مج ٤: الأجساد.
(٣) دا: البدن (روى كلمة «البدن»: دنيا).
(٤) مج ١: - أنا.
(٥) مج: حضيرة.
(٦) دا: خراب.
(٧) مج ٤: - دار.
(٨) مر، مج ٣: فمن/ مج ٢: من هنا سلمت.
(٩) مج ٢: الأعمال.
(١٠) مج، مج ١، مج ٢، مج ٤: ممّن/ مج ٣: - من.
(١١) سورة هود، آية: ١٠٧.
(١٢) مج ٢: يقول.
(١٣) مج ٢: خمسين.

> السّنين[1]. وهي دار حرورها هواء محرق لا جمر لها سوى بني آدم والأحجار المتّخذة آلهة، والجنّ[2] لهبها، كما قال تعالى[3]: ﴿وَقُودُهَا ٱلنَّاسُ وَٱلْحِجَارَةُ﴾[4] وقوله: ﴿فَكُبْكِبُوا۟ فِيهَا هُمْ وَٱلْغَاوُۥنَ ﴿٩٤﴾ وَجُنُودُ إِبْلِيسَ أَجْمَعُونَ ﴿٩٥﴾﴾[5].

ومن أعجب ما روي عن النّبي ﷺ أنّه كان قاعداً مع أصحابه في المسجد، فسمعوا هَدَّةً عظيمة فَارْتَاعُوا، فقال ﷺ: «أتعرفون ما هذه الهدَّة؟ قالوا: الله ورسوله أعلم. قال: حجر ألقي من أعلى جهنّم منذ[6] سبعين سنة الآن وَصَل إلى قعرها، وسقوطه فيها هذه الهدَّة». فما فرغ من كلامه إلّا والصّراخ في دار منافق من المنافقين[7] قد مات، وكان عمره سبعين سنة. فقال رسولُ الله: الله أكبر! فعلمت الصّابة أنّ هذا الحجر هو ذاك. وأنّه منذ[8] خلقه الله يهوي[9] في جهنّم، فلمّا مات حصل في قعرها، فقال[10] تعالى: ﴿إِنَّ ٱلْمُنَٰفِقِينَ فِى ٱلدَّرْكِ ٱلْأَسْفَلِ مِنَ ٱلنَّارِ﴾[11]. فانظر ما أعجب كلام الله وما أحسن تعريف النّبي لأصحابه.

* * *

---

(1) مج ٤: السّنين.
(2) مج ٤: إلى.
(3) مج ٤: الله سبحانه.
(4) سورة بقره، آية: ٢٤.
(5) سورة شعراء، آيتان: ٩٤ و٩٥.
(6) مر، مج ١: مذ.
(7) مج ٢: + قد كان (كه ظاهراً روى آن خط كشيده شده).
(8) دا: م.
(9) مج ١: يهودى (!).
(10) مر، مج ١، مج ٣: قال/ مج ٤: + الله.
(11) سورة نساء، آية: ١٤٥.

[١١] قاعدة

في أنّ أيّ حقيقة إلهيّة أَظهرت الجنّة والنّار، والإشارة إلى أَبْوابهما

إعلم أنّ لكلّ معنى من المعاني الذّاتيّة حقيقة أصليّة ومثالاً ومَظهراً، فالإنسان له[١] مثلاً[٢] حقيقة كليّة وهو الإنسان العقلي مظهر إسم الله وكلمته[٣] والرّوح المنسوبة[٤] إليه في قوله[٥]: ﴿وَكَلِمَتُهُۥٓ أَلْقَىٰهَآ إِلَىٰ مَرْيَمَ وَرُوحٌ مِّنْهُ﴾[٦] وقوله تعالى[٧]: ﴿وَنَفَخْتُ فِيهِ مِن رُّوحِى﴾[٨]، ولها أمثلة جزئيّة وأفراد شخصيّة كزيد وعمرو، وله[٩] أيضاً مظاهر كالمشاعر والألواح الذّهنيّة.

فكذلك[١٠] للجنّة حقيقة كلّيّة هي روح العالم مظهراً لاسم[١١] الرّحمان، لقوله تعالى: ﴿يَوْمَ نَحْشُرُ ٱلْمُتَّقِينَ إِلَى ٱلرَّحْمَٰنِ وَفْدًا﴾[١٢]، ولها مثال كلي هو العرش الأعظم مستوى الرّحمان وصورته كما ورد «إنَّ أَرْضَ ٱلجنَّة الكرسيّ وسقفها عرش الرّحمان[١٣]» وأمثلة جزئيّة[١٤] كقلوب أهل الإيمان، كما ورد «قَلْبُ

---

(١) همهٔ نسخه ها جز «مج ٣»: - له.

(٢) مج ١: مثاله/ مر، مج ٢، مج ٤: + له.

(٣) دا: كلمة.

(٤) مج، مج ١، مج ٢: النبويّة/ مر، دا، مج ٤: المنسوب.

(٥) مج ٤: + تعالى.

(٦) سورهٔ نساء، آيهٔ: ١٧١.

(٧) مر، مج ١، مج ٢، مج ٣: - تعالى.

(٨) سورهٔ صَ، آيهٔ: ٧٢.

(٩) مر، دا، مج ١، مج ٢، مج ٤: لها.

(١٠) مج ١: فلذلك.

(١١) مج ١، مج ٢: الاسم/ مج ٤: اسم.

(١٢) سورهٔ مريم، آيهٔ: ٨٥.

(١٣) شرح گلشن راز، ص ١٤٤ (چ زوار)، ودر: «بحار الأنوار»، ج ٦٠، ص ٢٥٦ بدين صورت: «أرضها من ذهب... وسقفها عرش الرحمان».

(١٤) د: جزميّة.

ٱلْمُؤمِنِ عَرْشُ ٱللهِ»[1]، «قَلْبُ ٱلْمُؤمِنِ بَيْتُ ٱللهِ»[2]، ولها مشاهد ومظاهر كلّيّة وجزئيّة هي طبقات الجنّة وأبوابها.

وكذلك ٱلنّار لها حقيقة كلّيّة هي البُعد[3] من رحمة ٱلله و[4]صورة غضبه ومظهر[5] إسم الجبّار والمنتقم، ولها مثال كلّي هو نار جهنّم، ولها مظاهر كليّة وجزئيّة[6] هي طبقات جهنّم وأبوابها. وطبقاتها سبعة تحت الكرسي، وفيه أصول السّدرة، ومنها منبت[7] شجرة الزّقوم طعام الأثيم ﴿طَلْعُهَا كَأَنَّهُ رُءُوسُ ٱلشَّيَـٰطِينِ﴾[8]. وهناك ينتهي أعمال الفُجّار والمنافقين وهي محيطة بالكافرين وكذا سرادقها. ولها أمثلة جزئيّة هي هوية النّفوس بل[9] النّفوس الهاوية المظلمة والصّدور الضّيقة الحرجة. وأبوابها سبعة، لقوله تعالى: ﴿لَهَا سَبْعَةُ أَبْوَٰبٍ لِّكُلِّ بَابٍ مِّنْهُمْ جُزْءٌ مَّقْسُومٌ﴾[10]. وهي عين أبواب الجنّة لأهلها، فإنّها على شكل الباب الّذي إذا فتح على موضع[11]، انسدّ[12] به موضع آخر؛ فعين غلق هذه الأبواب[13] على الجنّة عين فتحها[14] إلى النّار[15] إلّا باب القلب، فإنّه أبداً مطبوع على أهل النّار لا يفتح[16] لهم أبواب السّماء ﴿وَلَا يَدْخُلُونَ ٱلْجَنَّةَ حَتَّىٰ يَلِجَ ٱلْجَمَلُ فِى سَمِّ ٱلْخِيَاطِ﴾[17]، لأنّ صراط الله ـ كما مرّ ـ أدقُّ مِنَ الشَّعْرِ، فيحتاج من يسلكه إلى كمال الدّقة وٱللّطافة، فأنّى يتيسّر[18] سلوكه للحمقاء الجاهلين، سيّما مع العناد والاستكبار؟ فأبواب الجحيم سبعة، وأبواب الجنّة ثمانية.

---

(1) شرح گلشن راز، ص ١٤٤، ص ١٩٨ (چ زوار).
(2) فروزانفر از اللؤلؤ المرصع بدين صورت نقل كرده است: «القلبُ بيتُ ٱلرَّبِّ» (احاديث مثنوى، ص ٦٢).
(3) دا: العبد.
(4) همهٔ نسخه ها جز «مج ٢»: - و.
(5) مج ٢: + ها.
(6) دا: ضربيّة.
(7) مج ١، مج ٣: ينبت/ مج ٢، مج ٤: تنبت.
(8) سورهٔ صافّات، آيه: ٦٥.
(9) مج ٤: - هوية النفوس بل.
(10) سورهٔ حجر، آيه: ٤٤.
(11) مج ٣: - على موضع.
(12) مر: السند.
(13) مج ٤: روى كلمه «الباب»: أبواب.
(14) دا: فتها، روى كلمه «فتها»: فتحها.
(15) مج ١: - النار.
(16) مر: لا تفتح.
(17) سورهٔ أعراف، آيه: ٤٠.
(18) مج ١: ليتيسر.

[١٢] قاعدة

في الإشارة إلى عدد الزّبانية

قال[١] تعالى: ﴿عَلَيْهَا تِسْعَةَ عَشَرَ ۝٣٠ وَمَا جَعَلْنَآ أَصْحَٰبَ ٱلنَّارِ إِلَّا مَلَٰٓئِكَةً وَمَا جَعَلْنَا عِدَّتَهُمْ إِلَّا فِتْنَةً لِّلَّذِينَ كَفَرُوا۟﴾[٢] (الآيات)[٣].

أعلم أنّه قد انكشف لأرباب[٤] البصائر النّوريّة أنّ هذا القالب[٥] البشري بحسب مشاعره وأبوابه وروازن يشبه الجحيم وأبوابها، وانكشف بالبصيرة أنّه جلس على أبواب هذا البيت الّذي هو مثال الجحيم تسعة عشر نوعاً من الزّبانية، وهي: الحواس الخمس الظاهرة والخمس الباطنة وقوّتا[٦] الشّهوة والغضب والقوى السّبع النّباتيّة؛ وكلّ منها يجرّ القلب عن أوج عالم القدس إلى حضيض عالم السّفل.

وأمّا[٧] الكلام في أصولها وسوابقها[٨]، فاعلم أنّ مدبّرات الأمور في برازخ عالم الظلمات وهي المشار إليها[٩] بقوله: ﴿فَٱلسَّٰبِقَٰتِ سَبْقًا ۝٤ فَٱلْمُدَبِّرَٰتِ أَمْرًا ۝٥﴾[١٠]، فهي في باطن عالم الكبير الجسماني من[١١] الأرواح الملكوتيّة للكواكب السّبعة، والبروج الإثني عشرية[١٢]، فالمجموع[١٣] تسعة عشر سرّاً وجهاراً، غيباً وشهادة.

---

(١) مج ٢، مج ٣، مج ٤: + الله.

(٢) سورة مدّثر، آيتان: ٣٠ و٣١.

(٣) مج ٤: - الآيات.

(٤) مج ٤: لأهل.

(٥) مج: القلب/ مر: القاب.

(٦) مج ٢: وقوتاه/ مج ٤: وقولي/ مج: قوّة.

(٧) مج ٤: ولا.

(٨) دا: صوابقها.

(٩) مج ٣: إليه.

(١٠) سورة نازعات، آيتان: ٤ و٥.

(١١) همة نسخه ها جز «دا»: - من.

(١٢) مر، مج ٣: عشر/ مج ٤: عشرة.

(١٣) مج ٤: لمجموع.

وكذا في عالم الصّغير الإنساني هي[1] رؤساء القوى المباشرة[2] لتدبير البرازخ السّفليّة، وهي التّسعة[3] عشر المذكورة، سبع منها مبادىء الأفعال النّباتيّة، وإثنا عشر منها مبادىء الأفعال الحيوانيّة. فالإنسان ما دام كونه محبوساً بهذه المحابس الدّاخلة والخارجة، مسجوناً بسجن الطّبيعة، مأسوراً[4] في أيدي هذه العمّال[5] الكلّيّة[6] والجزئيّة، لا يمكنه الصّعود إلى عالم الجنان ومنبع الرّضوان ودار الحيوان؛ فإذا لم يتخلّص عن تأثيرها وتقييدها، كانت حاله كما أفصح[7] عنه قوله تعالى: ﴿خُذُوهُ فَغُلُّوهُ ۝٣٠ ثُمَّ الْجَحِيمَ صَلُّوهُ ۝٣١﴾[8] (الآيات)[9].

فإذا انتقل من هذا البدن بالموت ينتقل من السّجن إلى السّجّين، فيؤدّيه[10] المالك إلى أيدي هذه الزّبانية الّتي هي من آثار تلك المدبّرات، فيعذّب بها في الآخرة كما يعذّب بها في الدّنيا من حيث لا يشعر. لكثافة الحجب وغلظتها[11]. فإذا انكشف الغطاء أو[12] رقّ الحجاب[13]، يرى شخصه معذّباً بأيدي سدنة الجحيم وزبانية نار الجميم[14] يجرّونه إلى[15] جهنّم بسلاسلهم[16] وأغلالهم.

* * *

(1) مج ٤: - هي.
(2) مج ٣: - المباشرة.
(3) دا: التّسعة.
(4) مج ٤: مأمورا.
(5) مج ٣، مج ٤: الأفعال.
(6) مج ٤: - الكليه.
(7) مج ٤: فصح.
(8) سورة حاقه، آيتان: ٣٠ و٣١.
(9) مج ٣، مج ٤: الآية.
(10) دا: فتؤدّيه.
(11) مر: غلظها.
(12) مج ٣، مج ٤: و.
(13) مج ٣، مج ٤: الحجب.
(14) مر، مج ٢: الجحيم/ مج ٣: سدنة الحميم وزبانية نار الجحيم.
(15) مج ٣، مج ٤: + نار.
(16) مج ٢: لسلاسلهم.

[١٣] قاعدة

في الأعراف وأهله

قال[١] تعالى: ﴿وَعَلَى ٱلْأَعْرَافِ رِجَالٌ يَعْرِفُونَ كُلًّا بِسِيمَـٰهُمْ﴾[٢]. قيل هو سورٌ بين الجنّة والنّار، باطنه فيه الرّحمة، وهو ما يلي منه[٣] الجنّة؛ وظاهره من قبله العذاب[٤]، وهو ما يلي من النّار، يكون عليه من تساوت[٥] كفّتا ميزان حسناته وسيّآته، فهم ينظرون بعين إلى النّار وبعين أخرى[٦] إلى الجنّة، وما لهم رجحان بما[٧] يدخلهم الله تعالى[٨] في إحدى الدّارين. هذا ما قيل. وعندي أنّ الأعرافَ غيرُ السّور الواقع بين الجنّة والنّار. و[٩]الّذي ذكروه إنّما يصحّ ويليق في تفسير قوله[١٠]: ﴿فَضُرِبَ بَيْنَهُم بِسُورٍ لَّهُۥ بَابٌۢ بَاطِنُهُۥ فِيهِ ٱلرَّحْمَةُ وَظَـٰهِرُهُۥ مِن قِبَلِهِ ٱلْعَذَابُ﴾[١١].

وأمّا الأعراف، فأصله مأخوذ إمّا[١٢] من العرفان، كما قال[١٣]: ﴿يَعْرِفُونَ كُلًّا بِسِيمَـٰهُمْ﴾[١٤]، وإمّا من «عُرْف الفَرَس» وهو شعر[١٥] عنقه وهو الموضع المرتفع

---

(١) مج ٤: + الله.
(٢) سورهٔ أعراف، آيهٔ: ٤٦.
(٣) مج ٤: جهة.
(٤) اقتباس از سورهٔ حديد، آيهٔ ١٣.
(٥) مج، مج ١: يساوت/ مج ٢: ساوت.
(٦) مج، دا: آخر.
(٧) مج ١: - بما.
(٨) مر، دا، مج ١، مج ٣: - تعالى.
(٩) دا، مج، مج ٣، مج ٤: - و.
(١٠) مر، دا، مج ١: + تعالى/ مج ٤: + ﷻ.
(١١) سورهٔ حديد، آيهٔ: ١٣.
(١٢) مر، مج ٣، مج ٤: - إمّا.
(١٣) مج ٢: - قال/ مج ٤: + تعالى.
(١٤) سورهٔ أعراف، آيهٔ: ٤٦.
(١٥) مر، دا: - شعر.

منه[1] - و«العرفة» أيضاً الرمل المرتفع - كناية عن ارتفاع مكانهم وعلوّ ذاتهم. وأهل الأعراف هم الكاملون في العلم والمعرفة الّذين يعرفون كلاً طائفة من النّاس بسيماهم، ويرون بنور بصيرتهم الباطنة أهل الجنّة وأهل ٱلنّار و[2]أحوالهما[3] في ٱلآخرة، كما قال النّبي ﷺ[4]: «اتّقوا فراسة ٱلمؤمن فإنّه ينظر بنور آلله»[5] لكنّهُم بعد في هذا[6] العالم من حيث أبدانهم كما قيل: أبدانهم في العالم ٱلأسفل وقلوبهم[7] معلّقة[8] كالقناديل في الملا[9] الأعلى[10]. فهم بالأجساد أرضيون وبالقلوب[11] سماويون[12]، أشباحهم فرشيّة وأرواحهم عرشيّة، ولم يموتوا بالموت الطّبيعي حتّى يدخلوا ٱلجَنَّة بدناً، كما دخلوها روحاً، كما قال[13]: ﴿لَمْ يَدْخُلُوهَا وَهُمْ يَطْمَعُونَ﴾[14] رجاءً لرحمة[15] الله. وإذ خرجوا عن الدّنيا، كان طمعهم عين[16] الوصول، وقوّتهم عين الفعليّة[17] والحصول. وأمّا قبل ذلك، فحالهم كحال[18] برزخيّ بين أحوال[19] أهل[20] الجَنَّة وَأهل[21] ٱلنّار، لأنَّ قلوبهم مطعمة في نعيم الجنان من الإيمان والعرفان[22] وأبدانهم معذّبة بعذاب الدّنيا ومؤذياتها[23]، كما قال تعالى:

---

(1) مج ٢، مج ٤: فيه.
(2) مج ١، مج ٣: - و.
(3) مج ١، مج ٢: لأحوالهما.
(4) مج ١: + وسلّم.
(5) «بحار الأنوار»، ج ٢٤، ص ١٢٨ وص ١٣١. نيز در مواضع مختلف مجلدات ديگر؛ «اصول كافى»، ج ١، ص ٣١٧.
(6) دا: + الباب.
(7) مج ٢: عقولهم.
(8) مج ٤: حلقة.
(9) مر، دا: بالملاء.
(10) مر: على.
(11) مج ٢: لقلوبهم.
(12) مج ٤: + و.
(13) مج ٣: + الله تعالى.
(14) سورهٔ اعراف، آيهٔ: ٤٦.
(15) مج: رحمة.
(16) مج، مج ١: عن.
(17) مج ٣: العلية.
(18) مج ٢، مج ٣، مر، دا: كمال.
(19) مر: أحوالهم.
(20) مج ٤: - أهل.
(21) مج ٤: - اهل.
(22) مج ٤: - والعرفان.
(23) مر، دا، مج ٢: ومؤذياتهم/ مج ٤: وموذياته/ مر، دا، مج ١، مج ٢، مج ٤: فهم.

﴿وَإِذَا صُرِفَتْ أَبْصَٰرُهُمْ تِلْقَآءَ أَصْحَٰبِ ٱلنَّارِ قَالُوا۟ رَبَّنَا لَا تَجْعَلْنَا مَعَ ٱلْقَوْمِ ٱلظَّٰلِمِينَ﴾[1] والّذي يدلّ على صحّة[2] ما ذكرناه أمور:

الأوّل: ما ورد عن أئمّتنا المعصومين عليهم السلام أنّهم قالوا نحن الأعراف.

والثاني: إنّ الآيةَ تدلّ[3] على[4] غاية مدحهم، والمتوسّطون في الرّتبة[5] ـ الّذين لا رجحان لواحدة من كَفّتي موازينهم، الواقفون[6] في السّد[7] الحاجز بين الدّارين الجنّة والنّار ـ ليسوا من المدح في هذا المحلّ[8] ومن المعرفة على هذه الدّرجة، بأنْ يعرفوا كلًّا من الطّائفتين بسيماهم، ومعرفة النّفوس أمر عظيم.

و[9]الثّالث: إنّ موضع الدّعاء والمناجاة لطلب الحاجات إنّما هي الدّنيا[10] قبل الموت؛ وأمّا الآخرة وما بعد[11] الموت[12]، ففيه[13] ميعاد الوصول والوجدان، أو[14] حصول اليأس والحرمان.

* * *

(١) سورة اعراف، آية: ٤٧.
(٢) مج ٣: - صحة.
(٣) مج، دا: يدل.
(٤) دا: - على.
(٥) دا: - الرتبة/ مج ٣: + هم.
(٦) مر، مج ٣: الواقفون.
(٧) مج ٤: السور.
(٨) مج ٣: المقام.
(٩) مج ١، مج ٣، مج ٤: - و.
(١٠) مج ٤: + و.
(١١) مج ٣: - بعد.
(١٢) مج ١: - الموت.
(١٣) مر، مج ٢: ففيها.
(١٤) نا: و.

[١٤] قاعدة

في معنى طوبى[(١)]

وهي مثال شجرة العلم كثيرة الفروع والشّعب، شريفة النّتائج والأثمار من المعارف الإلهيّة الّتي أكثرها ممّا لا يستقل باكتسابه العقول البشريّة، بل يحتاج في تحصيلها وتناولها أنْ تقتبس[(٢)] أنوارها من مشكاة خاتم النّبوّة[(٣)] بواسطة[(٤)] أوّل أوصيائه وأفضل أوليائه وأشرف أبواب[(٥)] مدينة علمه. فإنّ أنوار[(٦)] العلوم الإلهيّة والمعارف الرّبانيّة إنّما انتشرت في قلوب المستعدّين القابلين للهداية[(٧)] من بذر الولاية وشجرة الهداية.

وممّا ورد في هذا المعنى ما رواه أعظم المحدّثين روايةً وضبطاً، وأوثقهم درايةً وحفظاً، الشّيخ الصّدوق أبو جعفر محمّد بن علي بن الحسين بن بابويه القمّي ﷺ بسنده المتّصل عن أبي بصير، قال: قال أبو عبد الله جعفر الصّادق ﷺ: «طوبى شجرة في الجنّة أصلها في دار عليّ بن أبي طالب ﷺ وليس من مؤمن إلّا وفي داره غصن من أغصانها»[(٨)] وذلك لأنّ[(٩)] نفسه الشّريفة

---

(١) مج ١، مج ٢: الطوبى.
(٢) مر، مج ١، مج ٣، مج ٤: يقتبس.
(٣) مج ٣: - النبوة.
(٤) مر: بوسطة/ مج ٣: لوساطة.
(٥) مر: - أبواب.
(٦) مج ٣: أبواب.
(٧) مج ٤: + بنور.
(٨) «اصول كافى»، مج ٣، ص ٧٣٣٧ باختلاف «أصلها في دار النبي محمد» بجاى «أصلها في دار علي بن أبي طالب»؛ «بحار الأنوار»، ج ٨، ص ١٣١، نيز با تغييراتى در: ج ٨، ص ١١٧ وص ١٢٠؛ ج ٣٩، ص ٢٢٦.
(٩) مر: لانه.

معدن الفضائل والعلوم، وكان قلبه[1] المنوّر مفتاح أبواب[2] خزائن المعرفة الموروثة من الأنبياء ﷺ سيّما خاتمهم وأعلمهم، عليه وآله أكمل التّسليمات وأزكُنها. كما أفصح قوله ﷺ: «أنا مدينة ٱلعلم وعليٌّ بابها»[3].

وإنّما نسب موضع[4] طوبى إلى دار الأخرويّة من بيت قلبه المعنوي دون دار[5] محمّد ﷺ، لأنَّ تفاصيل العلوم الحقيقيّة ـ الّتي جاء بمجامعها[6] الرّسول والكتاب ـ مُستفادة من بيانه وتعليمه، وهو[7] كما أشار إليه تعالى[8] بقوله[9]: ﴿وَمَنْ عِندَهُۥ عِلْمُ ٱلْكِتَـٰبِ﴾[10] و[11] بقوله: ﴿وَإِنَّهُۥ فِىٓ أُمِّ ٱلْكِتَـٰبِ لَدَيْنَا لَعَلِىٌّ حَكِيمٌ﴾[12]، وبقوله[13]: ﴿فَسْـَٔلُوٓا۟ أَهْلَ ٱلذِّكْرِ إِن كُنتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾[14]، وبقوله تعالى[15]: ﴿إِنَّمَآ أَنتَ مُنذِرٌ ۖ وَلِكُلِّ قَوْمٍ هَادٍ﴾[16] ولذلك ورد أنّه قال ﷺ لمّا نزلت هذه الآية: «يا[17] علي أنا المنذر وأنت الهادي»[18].

وقد[19] تَبَيَّنَ بنور العقل والنّقل أنّ مثال شجرة طوبى، أعني أصل العلوم والمعارف، في دار علي عليه السلام وأولاده المطهرين الّذين هم ذريّة بعضها من بعض[20]، لأنّ كلًا منهم يحذو حذو أبيهم المقدس وجدّهم المنوّر المطهّر ـ صلوات الله عليهم أجمعين ـ وفروعها في دور صدور شيعتهم وبيوت مواليهم؛ إذ يتفرّع ويتشعّب من علم النّبي والوصي ـ عليهما السّلام وآلهما[21] ـ علوم

---

(1) دا: قبله.
(2) مج ٢: - أبواب.
(3) «اصول كافى»، ج ٣، ص ٣٣٦: «بحار الأنوار»، ج ٤٠، ص ٢٠١.
(4) مج: معنى.
(5) مج ٤: - دار.
(6) مج ٣، مج ٤: معها.
(7) مج ٤: - هو.
(8) مج ٤: - تعالى.
(9) مج ٢: قوله تعالى.
(10) سورهٔ رعد، آيهٔ: ٤٣.
(11) مر، دا، مج ١، مج ٢: - و.
(12) سورهٔ زخرف، آيهٔ: ٤.
(13) مج ٣: + تعالى.
(14) سورهٔ نحل، آيهٔ: ٤٣.
(15) مر، مج ١، مج ٤: - تعالى.
(16) سورهٔ رعد، آيهٔ: ٧.
(17) مر: - يا.
(18) به صور مختلف در: «بحار الأنوار» ج ٢٣، ص ٤، ج ٥، ص ٣٩٩، ص ٤٠٠، ص ٤٠١ تا ص ٤٠٤.
(19) دا: فقد.
(20) اقتباس از سورهٔ آل عمران، آيهٔ: ٣٤.
(21) مج: آلها/دا: وإليهما/ مج ٣: هما/ مج ٤: بهما.

عقليّة وفروع فقهيّة في قلوب العلماء والمجتهدين من أتباعهم ومقلّدين إلى يوم القيمة. ونسبة سيّد الأولياء عليه السلام إلى علماء هذه الأمّة في الأبوّة المعنويّة كنسبة آدم عليه السلام إلى أفراد البشر[1] في الأبوّة الصّوريّة؛ ولهذا قال النّبي صلى الله عليه وآله: «يا علي أنا وأنت أبوا هذه الأمّة»[2] وهكذا نسبة شجرة طوبى لجميع[3] أشجار الجنّة.

قال العارف المحقق في الفتوحات المكيّة:

> أعلم أنّ[4] نسبة[5] شجرة طوبى لجميع[6] شجرة الكائنات[7] كآدم عليه السلام لما ظهر عنه[8] من النّبيين[9].
> فإنّ[10] الله لمّا غرسها بيده وسوّاها، نفخ فيها من روحه، كما شرّف آدم باليدين ونفخ فيه، فأورثَه[11] نفخ الرّوح فيه علم الأسماء لكونه مخلوقاً[12] باليدين.
> ولمّا تولّى الحق غرْسَ شجرة طوبى ونفَخ فيها، زيّنها بثمرة[13] الحلي والحلل اللذينِ فيهما[14] زينة للابسهما[15]، ونحن أرضها[16] كما جعل ما على الأرض زينة لها[17]. (انتهى).

فقد ظهر من كلامه أنّ شجرة طوبى ـ و[18]يراد بها أصول المعارف والأخلاق الحسنة، لتكون[19] زينة للنفوس القابلة ـ بمنزلة ما على الأرض زينة لها[20].

---

(1) دا: - البشر.
(2) «بحار الأنوار»، ج ٢٣، ص ١٢٨.
(3) مر، مج ٣، مج ٤: بجميع.
(4) همة نسخه ها جز (مج ٤، مج١): - أنّ.
(5) مر، مج ١، مج ٢: - نسبة.
(6) دا، مج ٣، مج ٤: بجميع.
(7) مج ٣، مر، دا: الجنّات/ مج ٢: الجنة.
(8) مج ٣، مج ٤: - عنه.
(9) مج ٢: الأثمار.
(10) مج ٢: قال.
(11) مج ٣: وأورثه/ مج ٢: + بعد.
(12) مج، مر: مخلوق.
(13) مج، مج ١، مر، دا: ثمرة.
(14) مج ٤: - اللذين فيهما.
(15) مج ٣: للابسها.
(16) مج ٣: ارتنها.
(17) حالفتوحات المكيّة»، (بيروت، دار صادر) ج ٣، ص ٤٣٦.
(18) دا، مج ٢: - و.
(19) مج، مج ١، مج ٢، مج ٣: ليكون.
(20) مر: له/ مج ٤: - لها.

[١٥] قاعدة

في خلود أَهل النّار فيها

هذه مسألة عويصة[١]، وهي موضع خلاف بين علماء الرسوم[٢] وعلماء الكشف، وكذا بين أهل الكشف: هل يسرمدُ[٣] العذاب[٤] عليهم إلى ما لا نهاية له[٥] أو يكون راحة ونعيم بدار الشّفار[٦] عند انتهاء مدّة العقاب[٧] إلى أجل مسمّى؟ مع اتفّاق الكلّ[٨] على عدم خروج الكفّار من ٱلنّار، وَأنّهم ماكثون فيها إلى ما لا نهاية له؛ فإنّ لكلّ من الدّارين عمّاراً ولكلّ منهما ملأها[٩].

و[١٠]الأصول الحكميّة[١١] دالّة على أنّ ٱلقوى الجسمانيّة[١٢] متناهية، وعلى أنّ القسر لا يدوم على طبيعة واحدة، وعلى أنّ لكلّ موجود غايةً ينتهي إليها، وعلى أنّ مآل الكلّ إلى الرّحمة الإلهيّة الّتي وسعت كلّ شيءٍ. وعندنا أيضاً أصول دالّة على أنّ الجحيم وآلامها وشرورها دائمة بأهلها، كما أنّ الجنّة ونعيمها وخيراتها دائمة بأهلها[١٣] وإن كان الدّوام في كلّ منهما[١٤] على معنى آخر.

وأنت تعلم أنّ نظام الدّنيا لا ينصلح إلّا بنفوس جاسية غليظة[١٥] وقلوب

---

(١) مج ١، عريضة/ مج ٢: غويصة.
(٢) دا: الرسول.
(٣) دا: يسرّمدّ/ مج ١: يسير مداً.
(٤) مج ١: لعذاب.
(٥) مج ٢: - له.
(٦) مج ٤: الشفاء.
(٧) مج ٤: العذاب.
(٨) مر: لكل.
(٩) مج ٢: - ها.
(١٠) دا، مج ٢: أو.
(١١) مج، مج ١، مر: الحكمة.
(١٢) دا: الجسماني.
(١٣) مج ٣: بأهله.
(١٤) مج ٣: منها.
(١٥) مج ٣: - غليظة.

قاسية شديدة القسوة؛ فلو كان الناس كلّهم على طبقة واحدة وطبيعة سليمة وقلوب خاشية[1] مطيعة، لاختلّ النّظام بعدم[2] القائمين بعمارة هذه الدّار من النفوس الشّديدة الغلاظة[3]، كالفراعنة والدّجاجلة والنّفوس المكّارة الشّيطانيّة. وفي الحديث: «إنّي[4] جعلت معصية آدم سبباً لعمارة هذا العالم». وقال[5] تعالى: ﴿وَلَقَدْ ذَرَأْنَا لِجَهَنَّمَ كَثِيرًا مِّنَ الْجِنِّ وَالْإِنسِ لَهُمْ قُلُوبٌ لَّا يَفْقَهُونَ بِهَا﴾[6] (الآية). و[7]قال[8]: ﴿وَلَوْ شِئْنَا لَآتَيْنَا كُلَّ نَفْسٍ هُدَاهَا وَلَٰكِنْ حَقَّ الْقَوْلُ مِنِّي لَأَمْلَأَنَّ جَهَنَّمَ مِنَ الْجِنَّةِ وَالنَّاسِ أَجْمَعِينَ﴾[9]؛ فكونها على طبقة واحدة ينافي[10] الحكمة والمصلحة، لإهمال[11] سائر الطّبقات الممكنة في مكمن[12] الإمكان من غير أنْ يخرج من القوّة إلى الفعل[13]. والعناية[14] تأباه[15].

فإذا كان وجود كلّ طائفة من مقتضى قضاء الله[16] وعنايته ورحمته، و[17]يكون[18] لها غايات طبيعيّة ومواطن ذاتيّة؛ والغايات الذّاتيّة للأشياء مناسبة لها[19] ملائمة لذواتها يقع الوصول إليها آخر الأمر، وإن عاق[20] فيها[21] عائق زماناً مديداً[22] أو قصيراً، كما قال[23]: ﴿وَحِيلَ بَيْنَهُمْ وَبَيْنَ مَا

---

(1) مج ٣، مج ٤: خاشعة.

(2) دا: + النظام.

(3) دا، مج ٣، مج ٤: الغلاظ.

(4) مج ٤: إنّما.

(5) مج ٤ + الله سبحانه و.

(6) مج ٤: + «ولهم أعين لا يبصرون بها ولهم آذان لا يسمعونبها إلى آخر الآية» سورهٔ أعراف، آيهٔ: ١٧٩.

(7) مج ٣: - و.

(8) مج ٤: + الله تعالى.

(9) سورهٔ سجده، آيهٔ: ١٣.

(10) مج ٢: تنافى.

(11) مر: لا ينحال/ دا: متن: لا ينافي، روى «لا ينافي» نوشته: لاهمال.

(12) مج ١: ممكن.

(13) مج ٤: - إلى الفعل.

(14) مج ٤: الغاية.

(15) مج ٣: ياباه.

(16) مج ٤: قضائه/ مر، دا، مج ٣، مج ٤: + وقدره.

(17) مر، مج ٢، مج ٣: - و.

(18) مج ٣: تكون.

(19) مج ٤: + و.

(20) دا: - عاق.

(21) دا: - فيها/ مر، مج ٣، مج ٤: عنها/ مج ٢: منها.

(22) مج ٢: مديرا.

(23) مج ٤: + ﷻ.

﴿يَشْتَهُونَ﴾[1] والله تجلّى[2] بجميع الأسماء في جميع المنازل والمقامات، فهو الرّحمان الرّحيم الرّؤوف، وهو العزيز الجبّار القهّار المنتقم، وفي الحديث أيضاً: «لولا أنتم[3] تذنبون، لذهب ٱلله بكم وجاء بقوم يذنبون»[4].

قال بعض المكاشفين:

يدخل ٱلله أهل الدّارين فيهما[5]، السّعداء بفضل الله
و[6]أهل ٱلنّار بعدله، وينزلون فيهما بالأعمال ويخلّدون
فيهما[7] بالنّيات[8] فيأخذ الألم جزاء العقوبة موازياً[9]
لمدّة[10] العمر[11] في الشّرك[12] في الدّنيا؛ فإذا فرغ
الأمد[13]، جعل لهم نعيم في الدّار ٱلتي يخلدون فيها
بحيث لو دخلوا بالجنّة[14]، تألّموا[15]، لعدم[16]
موافقة الطبع ٱلّذي جبلوا[17] عليه. فهم يتلذّذون[18]
بما هم فيه من نار وزمهرير وما فيها من لذع حيّات
وعقارب، كما تلذّذ[19] أهل الجنّة[20] من الظّلال
والنّور ولثم الحسان من الحور[21]، لأنّ طباعهم

---

(١) سورة سبا، آية: ٥٤.
(٢) مر، دا، مج ٣، مج ٤: يتجلى.
(٣) مر: أنكم.
(٤) مج ١: تذنبون. /شرح گلشن راز، ص ١٣ (چ زوار)، با اختلاف «انكم» بجاى «أنتم»؛ نيز در شرح فارسى شهاب الأخبار، ص ١٦٩ (چ دانشگاه تهران) بدين صورت: «لَوْ لَمْ تُذْنِبُوا، لَجاءَ ٱلله ـ عَزَّ وَجَلَّ ـ بِقَوْمٍ يُذْنِبُونَ، فَيَغْفِرَ لهم وَيُدْخِلَهُمْ الجنّة».
(٥) مج ٤، مج، مج ١: فيهم.
(٦) مر: + هي.
(٧) دا: - فيهما/ مج ٤: فيها.
(٨) مج ٣، مج ٤: بالبدن.
(٩) مر: مؤزيا.
(١٠) دا: بالمدّة.
(١١) مج: العمل.
(١٢) مج ٢: الترك.
(١٣) مر، مج ٤: تيالموا(؟).
(١٤) دا، مج ٣، مج ٤: الجنّة.
(١٥) مر، مج ٤: تيالموا(؟).
(١٦) مر، مج ٤: العدم.
(١٧) مج ٤: جعلوا.
(١٨) مج ٣: متلذّذلون.
(١٩) مر، مج ٣: تلتذ/ مج ٤: يلتذ.
(٢٠) دا: + فيه.
(٢١) مج: النور.

نقتضي[١] ذلك. ألا ترى الجُعل على طبيعة يتضرّر بريح[٢] الورد ويتلذّذ[٣] بالنتن، ومحرور من الإنسان يتأذّى[٤] بريح المسك؟ فاللذّات تابعة للملائم والآلام لعدمه[٥].

وصاحب «الفتوحات المكيّة» أمعن[٦] في هذا الباب وبالغ فيه في ذلك الكتاب وقال في «الفصوص»: «وأمّا أهل النّار فمآلهم إلى النّعيم [ولكن في النّار][٧]، إذْ لا بدّ لصورة النّار بعد انتهاء مدّة العقاب، أنْ تكون[٨] برداً وسلاماً على من فيها»[٩].

وأمّا أنا، فالّذي لاح[١٠] لي بما[١١] أنا[١٢] مشتغل به من الرّياضات العلميّة والعمليّة أنّ دار الجحيم ليست بدار نعيم، وإنّما هي موضع الآلام[١٣] والمحن[١٤] وفيها العذاب الدّائم، لكن آلامها متفنّنة[١٥] متجدّدة على الاستمرار بلا انقطاع، والجلود فيها متبدّلة وليست هناك موضع راحة واطمئنان، لأنّ[١٦] منزلتها من ذلك العالم منزلة عالم الكون والفساد من هذا العالم.

* * *

(١) نسخه ها جز «مج ١ ومج ٣»: تقضي.
(٢) دا: - بريح.
(٣) مر، مج ٣، مج ٤: يلتذ.
(٤) مج، مج ١، مج ٢: تأذى.
(٥) مج ٣: بعدمه.
(٦) مر: أمن.
(٧) «ولكن في النّار» درفصوص الحكم هست.
(٨) در متزفصوص الحكم «تكون»، در نسخ: يكون.
(٩) فصوص الحكم، چ دكتر عفيفى، ص ١٦٩.
(١٠) مج ٤: لاخ.
(١١) مر: - بما.
(١٢) مج ٤: لا.
(١٣) مج ٢: آلام.
(١٤) مر، مج ١، مج ٢، نا: محن.
(١٥) دا: متضمّنة.
(١٦) مج ١: لا (- ن).

[١٦] قاعدة

في كيفيّة تجسم الأعمال وتصور النيّات يوم القيامة والإشارة إلى مادة صورها

أعلم أنّ لكلّ صورة خارجيّة ظهوراً خاصاً في موطن النّفس، ولكلّ صورة نفسانيّة وملكة[١] راسخة وجوداً في الخارج. ألا ترى أنّ صورة الجسم الرّطب إذا أثّرت في مادّة جسمانيّة قابلة للرّطوبة، قبلتها[٢] فصارت رطباً مثله سهل القبول للأشكال؟ وإذا أثّرت في مادّة أُخرى كمادّة القوى[٣] الحسّيّة أو الخياليّة وانفعلت[٤] عن الرّطوبة، لم تقبل[٥] هذا الأثر ولم يصر[٦] رطباً مثله، مع أنّها قبلت ماهيّة الرّطوبة، لكن بصورة أُخرى ومثال آخر[٧]؛ وكذا قبلت القوّة العاقلة الإنسانيّة منها صورة أُخرى ونحواً[٨] آخر من الوجود والظّهور، مع أنّ الماهيّة واحدة و[٩]هي ماهيّة الرّطوبة والرّطب، فللماهيّة الواحدة صور ثلاثة في مواطن ثلاثة[١٠] لكلّ منها وجود خاصّ وظهور معيّن[١١]. فانظر في تفاوت حكم[١٢] هذه النّشآت الثلاث[١٣] في ماهيّة واحدة، وقس عليه تفاوت النّشآت في أنحاء الظّهورات والوجودات في كلّ معنى وماهيّة عينيّة.

---

(١) مج، مج ١، مج ٢: ملكية.
(٢) مج ٢: جاى كلمه «قبلتها» سياه شده است. (٣) مر، دا، مج ١، مج ٣: القوة.
(٤) مج ٢: انفصلت. (٥) مج ١، ٢: لم يقبل.
(٦) دا: لم يتر يصر. (٧) دا: أخرى.
(٨) همه نسخه ها جز «مج ١، مج ٢»: نحو. (٩) مر، دا، مج ١: - و.
(١٠) دا: - ثلاثة.
(١١) مج ٤: متعين/ در «مج ٢» عبارت چنين است: «وجود وظهور خاص ومعين».
(١٢) مر، دا، مج ١، مج ٣: في حكم تفاوت. (١٣) مج ٢: الثلاثة.

فلا تعجب[1] من كون الغضب ـ وهو كيفيّة نفسانيّة ـ إذا وجدت في الخارج، صارت[2] ناراً محترقة؛ وأنّ العلم ـ وهو كيفية نفسانيّة ـ إذا وجدت[3] في الخارج صارت[4] عيناً تسمّى سلسبيلا[5]؛ وأنّ المأكول من مال اليتيم ظلماً ينقلب[6] في[7] موطن الآخرة في بطون آكليه ناراً يصلونها يوم الدِّين؛ ولا أيضاً، من صيرورة حبّ الدّنيا ـ وهي[8] شهواتها، وهي أغراض نفسانيّة هاهنا ـ حيّات وعقارب تلسع وتلذغ لصاحبها يوم[9] القيامة.

وهذا القدر كافٍ للمستبصر لأن يؤن بجميع ما وعده الشّارع وأوعد عليه. وكلّ من له قوّة تحدّسٍ في العلم، يجب[10] عليه[11] أنْ يتأمّل في الصّفات النّفسانيّة وكيفيّة منشأيّتها للآثار والأفعال الخارجة[12]، ويجعل[13] ذلك ذريعة لمعرفة استيجاب بعض الأخلاق والملكات لآثار[14] مخصوصة في القيامة.

مثال ذلك أنّ شدّة الغضب في رجل تورث[15] ثوران دمه واحمرار وجهه وانتفاخ بشرته، والغضب حالة نفسانيّة موجودة في عالم باطنه، وهذه الآثار من صفات الأجسام الماديّة وقد صارت نتائج لها في هذه النّشأة؛ فلا عجب من[16] أنْ يلزمه في نشأة أُخرى أنْ ينقلب[17] ناراً محضة محرقة للقلب مقطعة للأمعاء ﴿نَارُ ٱللَّهِ ٱلْمُوقَدَةُ ۝٦ ٱلَّتِى تَطَّلِعُ عَلَى ٱلْأَفْـِٔدَةِ ۝٧﴾[18]، كما يلزمه هاهنا إذا اشتدّ

(1) مر، دا، مج ٣: فلا يتعجب.
(2) مر، دا، مج ٢، مج ٣: صار.
(3) دا: وجد.
(4) مر، دا، مج ٢، مج ٣: صار.
(5) دا: سلسبيل.
(6) مر، مج ١، مج ٣: تنقلب/ مج ٢: منقلب.
(7) مج ٢: من.
(8) مج ٤: - هي.
(9) مر، دا، مج ١، مج ٣، مج ٤: في.
(10) مج، مج ٣: تجب.
(11) مج ٤: - عليه.
(12) مج ٤: الخارجيّة.
(13) مج ١: تجعل.
(14) مر: الآثار/ مج ٣: آثاراً.
(15) مج، مج ٤: يورث/ مج ٣: يوجب.
(16) مج ٤: في.
(17) مج: تنقلب.
(18) اقتباس از آيات ﴿نَارُ ٱللَّهِ ٱلْمُوقَدَةُ ۝٦ ٱلَّتِى تَطَّلِعُ عَلَى ٱلْأَفْـِٔدَةِ ۝٧﴾: سورهٔ همزه، آيتان: ٦ و٧.

تسخّن البدن وضربان العروق والأوداج واضطراب الأعضاء واحتراق الموادّ والأخلاط، وربما يؤدّي إلى المرض الشّديد، بل إلى الهلاك من الغيظ. فهكذا جميع الصّور الجسميّة[1] الموجودة في عالم الآخرة حاصلة من ملكات النّفوس وأخلاقها الحسنة والقبيحة واعتقاداتها ونيّاتها الصّحيحة[2] والفاسدة الرّاسخة فيها من تكرّر الأعمال والأفعال في الدّنيا؛ فصارت الأعمال مبادىء[3] للأخلاق[4] في الدّنيا، فيصير النّفوس بهيئتها مبادىء الأجسام[5] في الآخرة.

وأمّا[6] مادّة تكوّن الأجساد وتجسّم الأعمال و[7]تصوّر النيّات[8] في الآخرة، فليست إلّا النّفس[9] الإنسانيّة، وكما أنّ[10] الهيولى هاهنا مادّة تكوّن الأجسام والصّور المقداريّة، وهي لا مقدار لها في ذاتها، فكذلك[11] النّفس الآدميّة مادّة تكوّن الموجودات المقدّرة المصوّرة الأخرويّة، وهي في ذاتها[12] أمر روحاني لا مقدار لها. والفرق بين النّفس والهيولى بأمور:

منها: إنّ الهيولى وجودها بالقوّة من كلّ وجه لا يحصل[13] لها في ذاتها إلّا[14] بالصّور[15] الجسمانيّة، بخلاف النّفس، فإنّها كانت[16] في ذاتها موجودة بالفعل وجوداً جوهريّاً حسّاساً، وكانت أوّلاً صورة لهذا البدن العنصري، فصارت مادّة أخرويّة لصور[17] أخرويّة[18] تتّحد[19] بها ضرباً من الاتّحاد؛ فهي صورة الماديّات الدّنيويّة ومادة الصّوريات الأخرويّة المنفوخة[20] فيها بإذن

---

(١) مج ٢: المجسمة.
(٢) دا: الصّحة.
(٣) مر: المبادىء.
(٤) مج ٣: الأخلاق.
(٥) مر، دا، مج ١، مج ٢، مج ٤: للأجساد.
(٦) مج ٢: - أمّا.
(٧) مج ١: - و.
(٨) مج ٤: - وتصور النيات.
(٩) دا، مر: النفوس/ مج ٤: للنفس.
(١٠) مج ١: - أنّ/ مج ٣: + مادة.
(١١) مج ١: فلذلك.
(١٢) در نسخهٔ «مج» اشتباها نوشته شده وسپس روى آنخط كشيده است.
(١٣) مج ٣، مج ٤: لا تحصل.
(١٤) دا: - إلّا/ مر: و.
(١٥) مر: الصور.
(١٦) مج ١: - كانت.
(١٧) مج ٤: لصورة/ مج ٣: - لصور.
(١٨) مج ٣: - أخروية.
(١٩) مج ٢: متحد.
(٢٠) مج ٣: الموذعة.

الله[1] ﴿يَوْمَ يُنفَخُ فِي ٱلصُّورِ فَتَأْتُونَ أَفْوَاجًا﴾[2] لاختلاف أنواعها[3]، كما مرّ.

ومنها: إنَّ النّفس مادّة روحانيّة لطيفة لا تقبل[4] إلّا صوراً لطيفة غيبيّة لا تدرك بهذه الحواس، بل بحواس الآخرة، والهيولى مادّة كثيفة إنّما تقبل[5] الصور الكثيفة المقيّدة بالجهات والأوضاع المشوبة بالقوى والأجسام[6].

ومنها: إنَّ قبول الهيولى للصّور والأكوان على سبيل الانفعال والاستحالة والتّغيّر والحركة، وقبول النّفس لصورها الرّاسخة فيها على سبيل الحفظ والاستيجاب، ولا منافاة بين قبولها وفعلها، فهي بجهة واحدة فاعلة[7] وقابلة للصّور والأمثال معاً؛ وكذلك علوم المبادىء وصفاتها، حَيْثُ إنَّها[8] بجهة واحدة حصلت فيها.

ومنها: إنَّ[9] القبول هناك ليس بمعنى القوّة الاستعداديّة والإمكان.

ومنها: إنَّ[10] هذه الصّور كمالات لموادّها وموضوعاتها، وليست الصّور النّاشئة من النّفْس كمالات لها، إذْ ليس كمالها[11] في حصول تلك الصّور لها، وإنّما كمالها في أن تكون بحيث[12] تفعل[13] تلك الصّور وتجعلها[14] مدركة لها، وبين الاعتبارين فرق ثابت[15]. وقد بيّن في موضعه أنّ جهتي القبول والفعل واحدة في لوازم الذّات[16].

---

(١) مج ٣، مج ٤: - تعالى.
(٢) سورة نبأ، آية: ١٨.
(٣) مج ٤: في الآخرة/ مر، دا، مج ٣: + في الآخرة.
(٤) مر، مج ١: لا يقبل.
(٥) مر، دا: يقبل.
(٦) دا، مج ٢، مج ٣: الأعدام/ مر، مج ١: + الأعدام.
(٧) مج ٤: قابلة.
(٨) مج ٣: «وحيثياتها» بجاى «حيث إنها».
(٩) مر، دا، مج ١، مج ٢: لأنّ.
(١٠) مر: - إنَّ.
(١١) مج ١: - إذ ليس كمالها.
(١٢) مج ٣: أن/ دا: + يكون.
(١٣) مج ٣: يفعل/ مج ٤: تعقل.
(١٤) مج ٣: يجعلها.
(١٥) در «مج ٣» عبارت چنين است: «وفرق ثابت بين الاعتبارين».
(١٦) مج ٣، مج ٤: المهيات.

[١٧] قاعدة

في أنّ باقي الحيوانات هل لها حشر، ـ كما للإنسان ـ أم لا؟

قد أشرنا إلى أنّ لكلّ جوهر طبيعيٍّ حركةً ذاتية وخلقاً وبعثاً وبداءة وعوداً، والفلاسفة أثبتوا للطّبائع غايات ذاتية، كما أثبتوا لها مبادىء[١] ذاتيّة. وعود كلّ شيءٍ إلى ما بدأ منه. فعود الأجسام إلى القوى، وعود القوى إلى النّفوس، وعودها إلى الأرواح[٢] وعود الكلّ إليه تعالى[٣]، كما قال: ﴿أَلَآ إِلَى ٱللَّهِ تَصِيرُ ٱلْأُمُورُ﴾[٤]، وقوله[٥]: ﴿كُلٌّ إِلَيْنَا رَٰجِعُونَ﴾[٦]. فمن علم من أين مجيئه، علم إلى أين ذهابه، لكنّ الكلام إنّما هو بَعْثُ[٧] ٱلشّخص الجزئي مع بقاء تعيّنه وتشخّصه الجامع للنّشأتين. وهذا في الإنسان أمر محقّق، لتجرّد نفسه المتعلّقة تارة بهذا البدن المادي الدّنيوي وتارة بذاك[٨] البدن ٱلصّوري الأخروي.

وأمّا غيره من الحيوانات، ففي بقاء نفوسها وعودها إلى ٱلآخرة خلاف بين الحكماء. و[٩]الرّوايات فيه أيضاً متخالفة، وٱلآيات[١٠] فيه[١١] متشابهة غير محكمة، لاحتمال أن يكون المراد من مثل قوله تعالى[١٢]: ﴿وَإِذَا ٱلْوُحُوشُ

---

(١) مج ٣، مج ٤: مباد.
(٢) دا: الأرض واح.
(٣) مج ٢: مج ٤: إلى الله تعالى.
(٤) سورة شورى، آية: ٥٣.
(٥) مج ٣، مج ٤: + تعالى.
(٦) سورة أنبياء، آية: ٩٣.
(٧) مج: بعض.
(٨) دا، مج ٣، مج ٤: بذلك.
(٩) مر: - و.
(١٠) مج ٣، مج ٤: الاثار.
(١١) مج ٢: فيها/ مج ٣، مج ٤: + أيضاً.
(١٢) مر: - تعالى/ مج ٣: قول الله ﷻ.

حُشِرَتْ﴾[1] حشر[2] طائفة من أفراد البشر نوسهم من جنس أرواح الوحوش، فحشروا وحوشاً لا أناساً. والّذي ثبت[3] من طريق البرهان الحدسي هو القول بالتّفصيل.

فكلّ حيوان[4] يكون له نفس[5] متخيّلة متذكّرة فوق النّفس الحسّاسة[6] فهو باقٍ بعد الموت محشور إلى بعض البرازخ غير معطّل[7] عن مجازاة[8]، لأنّ العناية تأبى عن[9] إهمال ما هو بصدد الاستكمال.

وأمّا حشر النّفوس الحسّاسة لا المتخيّلة المتذكّرة كحشر[10] القوى النّفسانيّة إلى مبدئها وربّ نوعها، كما ذكره معلّم الفلاسفة في كتابه في[11] «معرفة الرّبوبية». وكذلك النّفوس النّباتيّة إذا قطعت الأشجار أو يبست، كما ذكره[12] بعض العرفاء. وحشر المقلّدين والأتباع إلى منازل الأئمّة والمجتهدين يشبه[13] حشر القوى النّفسانيّة إلى النّاطقة كما في قوله تعالى[14]: ﴿وَحُشِرَ لِسُلَيْمَـٰنَ جُنُودُهُۥ مِنَ ٱلْجِنِّ وَٱلْإِنسِ وَٱلطَّيْرِ فَهُمْ يُوزَعُونَ﴾[15] وكمثل[16] قوله[17]: ﴿وَٱلطَّيْرَ مَحْشُورَةً كُلٌّ لَّهُۥٓ أَوَّابٌ﴾[18].

* * *

(1) سورة تكوير، آية: ٥.
(2) مج ٢: - حشر.
(3) دا: يثبت.
(4) دا: + ان.
(5) مج ١: - نفس.
(6) مر: الحاسة.
(7) دا: غير معطلة.
(8) دا: محاذاة.
(9) مج ٣، مج ٤: - عن.
(10) مج ٣، مج ٤: فكحشر.
(11) مج ٣، مج ٤: + كتاب.
(12) مج ٣: - كما ذكره.
(13) مج ٢: تشبه.
(14) مج ٣، مج ٤: «قال ﷻ» بجاى «في قوله تعالى».
(15) سورة نمل، آية: ١٧.
(16) مج ٤: مثل.
(17) مج ٢، مج ٣، مج ٤: + تعالى.
(18) سورة صٓ، آية: ١٩.

ختم ووصيّة[1]

يقول هذا العبد الذّليل: إنّي أستعيذ بالله ربّي الجليل في جميع أقوالي وأحوالي[2] ومعتقداتي ومصنّفاتي من كلّ ما يقدح في صحّة متابعة الشريعة الّتي أتانا بها سيّد المرسلين وخاتم النّبيين ـ عليه وآله أفضل[3] صلوات المصلّين[4] ـ أو يشعر بوهن في العزيمة والدّين، وضعف في التّمسّك بحبل الدّين[5] المتين؛ لأنّي أعلم يقيناً أنّه لا يمكن لأحد أنْ يعبدَ ٱلله كما هو أهله ومستحقّه إلّا بتوسط من له الاسم الأعظم، وهو الإنسان الكامل المكمّل، خليفة ٱلله بالخلافة الكبرى في عالَمي المُلك والملكوت الأسفل والأعلى، ونشأتَي ٱلآخرة والأُولى.

وأوصيك أيّها النّاظر في هذه الأورقا! أنّ تَنظُرَ فيها بعين المروّة والإشفاق أنشدك بالله وملكوته وأهل رسالاته[6] أن تترك[7] عادة النّفوس السّفليّة من الإلف بما هو المشهور بين الجمهور، والتوحّش[8] عن ما لم تسمعه[9] من المشايخ والآباء وإنّ كان مُبرهناً عليه بالحجّة البيضاء. فلا تكن[10] ممّن ذمّهم ٱلله على التّقليد المحض من غير برهان في مواضع كثيرة من ٱلقرآن، كقوله[11]: ﴿وَمِنَ ٱلنَّاسِ مَن يُجَٰدِلُ فِى ٱللَّهِ بِغَيْرِ عِلْمٍ وَلَا هُدًى وَلَا كِتَٰبٍ مُّنِيرٍ﴾[12]، وقوله تعالى[13]:

---

(١) مج ٣، مج ٤: «خاتمه» بجاى «ختم وصيّة».

(٢) مج ٣: أفعالي.

(٣) مر، دا، مج ١، مج ٢: أجزل.

(٤) مج ٤: «صلّى الله عليه وآله أجمعين» بجاى «علي وآله... المصلين».

(٥) مج ٤: - الدين.

(٦) مج ٤: رسالته.

(٧) مج ٢: ترك/ مر، دا، مج ١: يترك.

(٨) دا: + و.

(٩) مج ٣: لم يسمعه.

(١٠) مر، مج ٢، مج ٣: فلا يكون/ دا: فلا يمكن.

(١١) مج ٣، مج ٤: + تعالى.

(١٢) سورهٔ حج، آيهٔ: ٨.

(١٣) جز «مج ٣» ساير نسخ: - وقوله تعالى.

﴿وَإِذَا قِيلَ لَهُمُ اتَّبِعُوا مَا أَنزَلَ اللَّهُ قَالُوا بَلْ نَتَّبِعُ مَا وَجَدْنَا عَلَيْهِ ءَابَآءَنَآ﴾[1].

فإيّاك أنْ تَجعل مقاصد الشريعة الإلهيّة وحقائق الملّة الحنيفية[2] مقصورة على ما سمعته[3] من معلّميك وَأشياخك منذ أوّل إسلامك، فتجمد[4] دائماً على عتبة بابك ومقامك غير مهاجر إلى ربّك، بل اتّبع ملّة أبيناء الحقيقي إبراهيم حنيفاً مُسْلِماً، حيث قال لأبيهِ المجازي: ﴿يَٰٓأَبَتِ لَا تَعْبُدِ ٱلشَّيْطَٰنَ﴾[5]، ﴿وَقَالَ إِنِّي ذَاهِبٌ إِلَىٰ رَبِّي سَيَهْدِينِ﴾[6]، فاذهب إلى رَبّك ورسوله[7]، وسافر من بيت حجابك[8] وعتبة بابك مهاجراً إلى ٱلله[9]، لترى[10] من آيات الجبروت وعجائب الملكوت ما لا عين رأتْ ولا أُذن سمعتْ؛ فإن أدركك[11] الموت في هذا السّفر فأجرك على ٱلله[12] لقوله[13]: ﴿وَمَن يَخْرُجْ مِنۢ بَيْتِهِۦ مُهَاجِرًا إِلَى ٱللَّهِ وَرَسُولِهِۦ﴾[14].

فلا تبال ـ إنْ كنت مسافراً[15] ـ بمخالفة الجمهور، فإنّ الجمهور واقفون في منزلهم، والمسافر مرتحل[16] من المنزل. فكيف يقع[17] الاتفاق بين الساكن والمتحرك والحالّ والمرتحل؟ لكن[18] كما قال إمامُك وإمامنا، أمير المؤمنين ـ عليه وعلى أخيه وآله[19] صلوات[20] ربّ ٱلعالمين ـ لا تعرف[21] الحقّ بالرّجال، بل أعرف الحق، تعرف[22] منه[23] أهله؛ و[24]اعلم أنّ ٱلمتّبعَ في

---

(1) سورهٔ بقره، آيهٔ: ١٧٠.
(2) مر، مج ٣، مج ٤: الحنفيه.
(3) دا: سمعه.
(4) مج ١: فتحمد.
(5) سورهٔ مريم، آيهٔ: ٤٤.
(6) سورهٔ صافّات، آيهٔ: ٩٩.
(7) مر، دا، مج ٣: – ورسوله.
(8) مج ٤: صحابك.
(9) دا، مج ٣، مج ٤: + ورسوله.
(10) مج ٣، مج ٤: ترى.
(11) مج ١: فأدركك.
(12) مج ٣: + تعالى.
(13) مج ٢، دا: + تعالى.
(14) سورهٔ نساء، آيهٔ: ١٠٠.
(15) دا: سافراً.
(16) مج ٣: تحل.
(17) مج ٣: تقع.
(18) دا: فكن(؟).
(19) مج ٣، مج ٤: – وآله.
(20) مج ٢: + الله.
(21) مج ٣، دا: لا يعرف.
(22) مج، مج ١، دا: يعرف.
(23) مج ٤: من.
(24) مج ٣، مج ٤: – و.

المعارف الإلهيّة هو البرهان أو المكاشفة بالعيان، كما قال تعالى[1]: ﴿قُلْ هَاتُوا۟ بُرْهَـٰنَكُمْ إِن كُنتُمْ صَـٰدِقِينَ﴾[2] وقال[3]: ﴿وَمَن يَدْعُ مَعَ ٱللَّهِ إِلَـٰهًا ءَاخَرَ لَا بُرْهَـٰنَ لَهُۥ بِهِۦ﴾[4]. وهذا البرها نورٌ يَقذفُهُ ٱللهُ[5] في قلب ٱلمُؤمن يَتَنَوَّرُ به بصيرته فيرى ٱلأشياء كما هي، كما[6] وقع في دعاء ٱلنّبيّ ﷺ لنفسه ولخواصّ أُمّتِهِ وأوليائه من قوله: «اللّهمّ أرنا[7] الأشياء كما هي»[8].

واعلم أنَّ هذه المسائل ـ الّتي وقع الخلاف فيها لجمهور الفلاسفة مع الأنبياء ﷺ ولهم الدّعاء[9] ـ لو كانت سهلة التّناول والحصول ممكنة الاكتساب بأفكار هذه العقول بموازينهم المنطقيّة وأنظارهم التّعليميّة البحثيّة، لما وقع الخلاف فيها من أُولئك العقلاء[10] المشتغلين طول عمرهم باستعمال آلة الفكر[11] والنّظر في ٱكتسابِ تصوّر ٱلأشياء، ولما نشأ منهم فيها الخطاء، ولما وقعت الحاجة[12] إلى بعثة الأنبياء[13].

فعلم[14] أنَّ هذه المسائل لا تحصل[15] إلّا باقتباس الأنوار من مشكاة النّبوّة والتماس فهم الأسرار من باطن[16] الولاية، فعليك بتجريد تامّ[17] للقلب وتطهير بالغ للسّر وانقطاع شديد عن[18] الخلق، ومناجاة كثيرة مع الحق في الخلوات، وإعراض عن[19] الشّهوات والرّئاسات وسائر أغراض[20] الحيوانات بالنيّة

---

(1) مج ٤: سبحانه.

(2) سورهٔ بقره، آيهٔ: ١١١.

(3) مج ٣: + تعالى/ مج ٤: + سبحانه.

(4) سورهٔ مؤمنون، آيهٔ: ١١٧.

(5) مج ٣، مج ٤: + تعالى.

(6) دا: - كما.

(7) دا: + الله(؟).

(8) «مرصاد العباد» ص ٣٠٩ (چ رياحى). شرح گلشن راز، ص ١٣٨ (چ زوّار). فروزانفر: اين حديث را بدين عبارت هنوز در كتب حديث بدست نيارده ام ونزديك بدان روايت ذيل است: اللهم أرِنى الدّنيا كما تُريها صالحى عبادك (احاديث مثنوى، ص ٤٥).

(9) مج ٣، مج ٤: وهم الدّعاة.

(10) دا: - العقلاء.

(11) مج ٢: التفكر.

(12) دا: + للخلق.

(13) مج ٢: + ﷺ.

(14) مج ٢: فعل.

(15) مج، مج ١، مج ٣، مر، دا: لا يحصل.

(16) مج ١: ناطق.

(17) مج ٣، مج ٤: بالتّجريد التّام.

(18) مج ٢: من.

(19) مج ١: - عن.

(20) مج ٤: أنواع.

الصّافية والدّين الخالص؛ وليكن نفس عملك نفس جزائك وعين علمك[1] عين وصولك إلى مبتغاك، حتّى إذا كشف الغِطاء ورفع الحجاب، كنتَ كما كنت في الباب محضراً عند ربّ الأرباب، فإنّك لا تلحق غداً إلّا بما علمته ولا تحشر إلّا[2] ما أحببته، حتّى أنّه «لَوْ أَحَبَّ أَحَدٌ حَجَراً، لَحُشِرَ[3] مَعَهُ» كما ورد في الحديث[4]. فإيّاك أنْ تحبَّ لما لا وصول لك إليه، أو تعلم لما لا تحقّق له[5] في ٱلآخرة، فتهلك محترقاً بنار الريق، أو تهوي إلى مكان سحيق، وقد علمتَ أنّه[6] لا يحشر أَحَدٌ[7] إلّا إليه[8]، ولا يلتذّ إلّا بما فيه.

فهذّب نفسك، وخلّص نيّتك، وصحّح عقيدتك ونوّر قلبّك للنّاظرين، وطهّر بيتك للطّائفين والعاكفين؛ فَوَلِّ وجهك شطر كعبة[9] المقصود، وتوجّه إلى وليّ الخير والجود.

فهذا غاية السّفر[10] والذّهاب إلى عالم النّور، وهو حاصل هذه التّجارة التي لن[11] تبور[12] من بذل متاع هذا الوجه الفاني وأخذ العوض من[13] الوجه الباقي، فما عند ٱلله خير للأبرار. وهذا[14] الوصول إلى كعبة المقصود ولقاء المعبود[15] لا يمكن إلّا بالسّير[16] الحثيث العلمي بقدم[17] الفكر[18] والنّظر، لا بمجرّد حركات البدن الّتي لا حاصل لها إلّا متاعب[19] السّفر دون[20]

---

(1) دا: عملك.

(2) مج ٣، مج ٤: لا تحشر يوم القيامة إلا إلى.

(3) مج ٢، مج ٣: يحشر /مج ٤: ليحشر.

(4) مج ٣: حديث.

(5) مج ١: - له.

(6) همة نسخه ها جز «مج ٣ ومج ٤»: أن.

(7) مج ٣: - أحد.

(8) دا، مج ٣، مج ٤: + ولا يتألم.

(9) مج ٤: الكعبة.

(10) دا: + والجود.

(11) مج ١، مج ٢: أن.

(12) مج ٢: تبعد.

(13) دا: - العوض من.

(14) دا: هذه.

(15) مج، مج ٣، مر: + و.

(16) مج ٣: بالسّر.

(17) مج ٣: تقدم.

(18) مج ١، مج ٢: التفكر.

(19) مج ٣: متاهب.

(20) مج ٤: حتى.

تحصيل[1] الزّاد وأخذ المتاع للمعاد؛ ولهذا قال ﷺ: «تفكّرُ ساعةٍ خيرٌ من عبادة سبعين سنة»[2] وقالَ لخير أُمّته[3] وباب مدينة علمه: «يا علي، إذا تقرّب ٱلنّاس إلى خالقهم بأنواع ٱلبرّ، تقرّب إليه بأنواع ٱلعقل حتّى تسبقهم كلّهم»[4].

فتحدّس من هذا أنَّ المقصود[5] من العبادات[6] البدنيّة والأوضاع الدّينيّة كالقيام والصّيام وغيرهما[7]، إنّما هو تصفية[8] القلب وتهذيب السّر بالنّية الخالصة فيها والفكر الباطن، من حيث إنّها تعبّد للمعبود الحق وقربان للإله المطلق، لا حركة الأركان وقلقلة[9] اللسان. قال الله[10] تعالى: ﴿لَن يَنَالَ ٱللَّهَ لُحُومُهَا وَلَا دِمَآؤُهَا وَلَٰكِن يَنَالُهُ ٱلتَّقْوَىٰ مِنكُمْ﴾[11] وقال[12]: ﴿لَّيْسَ ٱلْبِرَّ أَن تُوَلُّوا۟ وُجُوهَكُمْ قِبَلَ ٱلْمَشْرِقِ وَٱلْمَغْرِبِ وَلَٰكِنَّ ٱلْبِرَّ مَنْ ءَامَنَ بِٱللَّهِ وَٱلْيَوْمِ ٱلْأَخِرِ﴾[13]. (الآية). ثُمّ إنَّ أفسد[14] قواطعِ الدّين وأكثف سدٍّ على طريق السّالكين هو إجابة دعوة علماء[15] السّوء وتتبّع آرائهم المضلّة وآثارهم المغوية، والاغترار بهم. وما[16] يسمّونه علماً وفقهاً وحكمة[17] اغترار الظّمآن بالسّراب عن[18] عين ماء الحيوان، كما قال تعالى[19]: ﴿وَإِن تُطِعْ أَكْثَرَ مَن فِى ٱلْأَرْضِ يُضِلُّوكَ عَن سَبِيلِ

---

(١) مج ٤: تحصل.

(٢) «شرح تعرف»، ج ١، ص ١٦٢، بدون لفظ «سَبْعينَ» و«در الرسالة العلية»، ص ١٧٨ (چ محدث) با تغيير «سَبْعينَ» به لفظ «سِتّينَ».

(٣) دا: أمة.

(٤) «در حلية الأولياء» ج ١، ص ٥٠، حديث شماره ٣٢ (چ بيروت، دار الكتب العليه) چنين است: «يا علي، إذا تقرّب ٱلنّاس إلى خالقهم في أبواب ٱلبرّ فتقرّب إليه بأنواع ٱلعقل تسبقهم بالدّرجات. . .»، و«در إحياء علوم الدين»، ج ١، ص ٨٦ (چ، بيروت، دار المعرفة) چنين: «إذا تقرّب ٱلناس بأبواب لبرّ وٱلأعمال ٱلصّالحة فتقرّب أنت بعقلك».

(٥) مج ١: المقصد.

(٦) مج ٤: عبادات.

(٧) مج، مج ١، مج ٢، مر: غيرها.

(٨) مج: بتصفية/ مج ٤: لتصفيه.

(٩) دا: قلقله.

(١٠) مج ١، مج ٢، مج ٣: - الله.

(١١) سورهٔ حج، آيهٔ: ٣٧.

(١٢) مج ٤: + تعالى.

(١٣) سورهٔ بقره، آيهٔ: ١٧٧.

(١٤) مج ١: انسد.

(١٥) مج ٣: العلماء.

(١٦) دا، مج ٣: بما.

(١٧) دا: حكم.

(١٨) مج ٤: من.

(١٩) مج ٤: سبحانه.

﴿إِن يَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ وَإِنْ هُمْ إِلَّا يَخْرُصُونَ﴾[1] وقال تعالى[2]: ﴿إِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئًا﴾[3].

أعاذنا الله وإخواننا المؤمنين مم شرّ الشّياطين[4] والمُضلّين، ونوّر قلوبنا بأنوار الحكمة واليقين بحقّ[5] محمّد[6] وآله[7] الطّاهرين[8] سلام[9] الله عليهم أجمعين[10].

* * *

(1) سورهٔ انعام، آيهٔ: ١١٦.

(2) ديگر نسخ جز «مج ٣»: - وقال تعالى.

(3) سورهٔ نجم، آيهٔ: ٢٨.

(4) مج ٣: الشّيطان.

(5) مج ٣، مج ٤: - بحق.

(6) مج ٣، مج ٤: بمحمد.

(7) مج ٤: + الطيّبين.

(8) مج ٣: + تمت الرسالة الشّريفة الموسومة بالحكمة العرشية.

(9) مج ٤: صلوات.

(10) مج ٤: + والسلام على النّبي والولي/ مج ١: تمت الرسالة الشّريفة في عام سبع وثلثين ومأتين بعد ألف في دار العلم شيراز.

المسائل القدسية

تحقيق وتقديم

الدكتور منهورچر صدوقي سها

مقدّمة على المسائل القدسية

لمّا أحالوا إعداد نص رسالة «المسائل القدسية» الشريفة إليّ من أجل طباعتها ونشرها ترددتُ في قبولها لأنني كنتُ أشك بأن كل ما هو منسوب إلى صدر أعاظم الحكماء المتألهين ليس له؛ لذلك حين بدأت بهذا العمل لم أكن بالحماس اللازم. ولكن بعد فترة وجيزة وجدتُ بعض المطالب في أحد النصوص جعلتني أتأكد بأن الرسالة تعود إليه لهذه الأسباب المتقنة التي سأشرحها كما يلي:

يُحيل مصنِّف رسالة المسائل القدسية عدة مطالب منها إلى «كتابه الكبير»، على سبيل المثال:

١) كتب في فصل «ظلمات وهميّة وأضواء عقليّة»:

«قد أوردنا جملة من تلك المعضلات في كتابنا الكبير»[١].

٢) ويقول في توضيحِ «ومنهم من ذهب إلى أنّ الحاصل عند تعقّل الإنسان أمر جوهري شيئان»:

«وقد بسطنا القول في شرحنا وتفصيلها وضبطها وتحصيلها في كتابنا الكبير»[٢].

٣) كما أنه كتب في فصل «الإشكال الخامس من الإشكالات الواردة على القول بالوجود الذهني» في نهاية الرسالة أنّ:

«ولنكتف بهذا القدر من هذا المطلب في هذا المختصر وزيادة الكشف يطلب من كتابنا الكبير»[٣].

---

(١) المجموعة الحالية، ص ٢٦١.

(٢) المجموعة الحالية، ص ٢٦٣.

(٣) المجموعة الحالية، ص ٢٩٥.

والآن يمكن القول إن مراد مصنّف الرسالة من «كتابنا الكبير» هو كتاب الاسفار محققاً وقطعاً وجزماً لهذا السبب:

أولاً: إنّ المقاطع المُحالة من المسائل القدسية إلى «الكتاب الكبير» تنسجم مع الأسفار بل هي موجودة فيها، كما أنها ليست قليبة.

ثانياً: مصنّف رسالة مسائل القدسية يُشير في بعض الحالات إلى اسم الكتاب الكبير حين يُحيل القارئ إليه:

١) حيث يقول في فصل «في أن تخصيص الوجود بماذا؟»:

«وقد نقلنا عباراتهم وتنصيصاتهم على هذا المطلب في كتابنا الكبير المسمّى بالأسفار الأربعة»[1].

٢) وأفضل من هذا كله ذكر عبارة في فصل: «في أن الوجود الواجبيّ غير متعدّد» تُعد في الحقيقة حاسمة لمادة الخلاف، وهي إرجاع المطلب إلى مُطلق الأسفار الأربعة المجردة من تقييده باسم «كتابنا الكبير»:

«... وهذه مقدّمة قد حققناها وبسطنا القول فيها في الأسفار الأربعة»[2].

والآن قد حصحص الحقّ.

وتكملةً للفائدة أضيف أنّ صدر أعاظم حكماء المتألهين يُشير في بعض فقرات كتابه الأسفار الأربعة بعبارة «كتابنا الكبير»، وعلى سبيل المثال:

١) «ولنلخص في هذه الرسالة ما شرحناه في حقيقة هذه المقالة في كتابنا الكبير المسمّى بالأسفار الأربعة» (= رسالة اتحاد العاقل والمعقول، ص ٥، تصحيح الدكتور بيوك عليزاده، انتشارات بنياد حكمت اسلامي صدرا، الطبعة الأولى، ١٣٨٧ هجري شمسي).

٢) «... ونحن لمّا كرهنا... نرفع الحوالات في أكثر المواضع من شرح هذا الكتاب ونوردها بالفعل كما هي عادتنا في كتابنا الكبير المسمى بالأسفار»

(١) المجموعة الحالية، ص ٢٣٩.

(٢) المجموعة الحالية، ص ٢٤٧.

(شرح وتعليق على إلهيات الشفاء، ج ٢، ص ١١٣٠، تصحيح الدكتور نجف قلي حبيبي، انتشارات بنياد حكمت اسلامي صدرا، الطبعة الأولى، ١٣٨٢ هجري شمسي).

والدليل الآخر لصحة نسبة الإشعار هو تنصيص الملّا صدرا نفسه إلى بعض رسائله الأخرى مضيفاً إليها كتابه الحكمة القدسية.

«إن أثر الجاعل هو نحو الوجود الخاص الصادر عن الواهب... وقد أقمنا على هذا المطلب براهين قطعية ذكرناها في أسفارنا وفي الحكمة القدسية (= الشواهد الربوبية[1]، ص ٣٦٢، تصحيح الدكتور حامد ناجي الأصفهاني، مجموعة الرسائل الفلسفية ١، انتشارات بنياد حكمت اسلامي صدرا، الطبعة الأولى، ١٣٨٩ هجري شمسي).

والدليل الثالث هو تشابه بعض عبارات النص ببعض عبارات بعض آثار صدر أعاظم حكماء المتألهين المسلّم بها، أذكر من بينها المشاعر والتي ما زلتُ أذكرها منذ تتلّمذي عند محضر الأستاذ المرحوم المبرور السيد آقا يحيى عبادي الطالقاني ـ جزاه الله عني خير جزاء المحسنين ـ وهنا أذكر بعض هذه العبارات لنقارنها مع المسائل القدسيّة.

المسائل القدسيّة: «...هذه مسائل قدسية وقواعد ملكوتية ليست من الفلسفة الجمهورية ولا من الأبحاث الكلامية الجدليّة ولا من التقليدات العاميّة ولا المكابرات السفسطائية. بل إنّما هي من الواردات الكشفيّة الفائضة على أقل العباد عند انقطاعه من الحواس والمواد وانسلاخ نفسه عن البدن العنصري»[2].

المشاعر: «وهي ليست من المجادلات الكلامية ولا من التقليدات العاميّة ولا من الفلسفة البحثية المذمومة ولا من التّخيلات الصوفية، بل هي من نتائج التّدبُر

---

(١) رسالة مختصرة تحتوي على الآراء الخاصة بالملّا صدرا وهي غير الشواهد الربوبية المعروفة التي تُعد من المتوسطات. أقصد الشواهد الصغيرة.

(٢) المجموعة الحالية، ص ٢١٣.

في آيات الله والتفكر في ملكوت سماواته وأرضه مع انقطاع شديد عمّا أكبّ عليه طباع أهل المجادلة والجماهير»[1].

المسائل القدسية: «... والجمهور حيث غفلوا من هذه الدقيقة تراهم تارة يخصصون القاعدة العقلية القائلة بالفرعية وتارةً يهربون منها إلى القول بالاستلزام فقط. وتارة ينكرون ثبوت الوجود أصلاً لا ذهناً ولا عيناً ولا اعتباراً ولا تحققاً ويقولون إنّه مجرّد اختراع كاذب...»[2].

المشاعر: «... والجمهور حيث غفلوا من هذه الدقيقة وقعوا فيما وقعوا من الاضطراب وتشبعوا في الأبواب، فتارة خصصوا القاعدة الكلية العقلية القائلة بالفرعية بما سوى صفة الوجود وتارةً هربوا منها وانتقلوا إلى الاستلزام بدل الفرعية وتارةً أنكروا ثبوت الوجود أصلاً لا ذهناً ولا عيناً قائلين إنّه مجرّد اعتبار الوهم الكاذب واختراعه»[3].

المسائل القدسية: «... وإنّي كنت شديد الذبّ عنهم في اعتبارية الوجود وتأمّل الماهيّات، حتّى هداني ربّي فانكشف لي انكشافاً بيّناً أن الأمر بعكس ذلك»[4].

المشاعر: «... وإنّني قد كنت في سالف الزمان شديد الذبّ عن تأمّل الماهيّات واعتبارية الوجود، حتّى هداني ربّي وأراني برهانه، فانكشف لي غاية الانكشاف أن الأمر فيها على عكس ما تصوّروه وقرروه...».

هذا المعنى أي إن تشابهاً موجوداً بين عبارات الرسالتين المعهودتين في رسائل صدر أعاظم حكماء المتألهين هو الحاسم للمادة القائلة ببطلان ادعاءات جماعة تصرّح بها، ويدّل على أمانة نقل الملّا عن بعض مطالب الآخرين التي ذكرها باسمهم. كما يدل هذا على أن قوة حافظة هذا الشيخ الجليل من الآيات الإلهية أيضاً، فكل ما كان يقرأه كان يحفظهُ فوراً، وعند تصنيفه كتبه كان ينقل

---

(١) المجموعة الحالية، ص ٣٣٠.
(٢) المجموعة الحالية، ص ٢٣٣.
(٣) المجموعة الحالية، ص ٣٦٣.
(٤) المجموعة الحالية، ص ٢٣٩.

بعض محفوظاته محتفظاً بأسماء مصنفيها. فافهم واغتنم وكن من الشاكرين وأحسِن ظنّك بالأولياء.

ولهذه الرسالة الشريفة خصوصية خاصة بالمآثر الصدرية وهي موجودة في أمهات المسائل الحكمية مثل الوجود الذهني والمعاد العقلي وإلخ... وأيضاً بعض الصفات الأخرى تجعلني متأكداً على أن هذه الرسالة الشريفة هي إحدى مصنفات الشيخ الجليل في أواخر عمره. وختم الكلام هو أولاً، إن هذه الرسالة الشريفة نشرت فيما مضى بجهود المرحوم المبرور الأستاذ سيد جلال الدين الآشتياني (قدس الله لطيفه) القديرة ضمن مجموعة باسم «ثلاث رسائل» عام ١٩٧٣ في مدينة مشهد. وثانياً، إن المخطوطة المصححة الحالية أخذت من مخطوطة أُطلق عليها المخطوطة «أ»؛ مع ذلك، وفي بعض الأحيان كنت أراجع المخطوطتين الأخريين اللتين أطلقُت عليهما المخطوطتين «ب» و«ج». وهذه المخطوطات هي كما يلي:

١) مخطوطة أ: هي مخطوطة بخط نستعليق يميل إلى شكسته نستعليق وبعض كلماتها كتبت بخط النسخ. سُجلت هذه المخطوطة برقم ٦٢٢٢ في المكتبة الوطنية التابعة لتولية مقام الإمام الرضا في مدينة مشهد؛ وقد كتبت عام ١٠٣٤ هـ.ق في مدينة قزوين بخط الأستاذ محمد باقر بن زين العابدين في يوم السبت الثاني من نوروز الفرس. وبما أنها أولاً تُعد أصح المخطوطات، وثانياً أقدم المخطوطات أيضاً الذي أهتم أهل التصحيح بمثل هذه الأمور، وثالثاً بما أنها استنسخت في فترة حياة مصنّفها لذلك جعلتها النسخة الأساسية لتصحيحي.

٢) المخطوطة «ب»: هي مخطوطة بلا تاريخ ومن دون اسم كاتبها، ويبدو أن تاريخها يعود إلى القرن الحادي عشر، وهي مسجلّة برقم ١٨٠٦ في المكتبة التابعة لمجلس الشورى الإسلامي.

٣) المخطوطة «ج»: وهي مخطوطة كتبت عام ١٣٠٩ هـ.ق. بخط مير إسماعيل بن حاجي مير هادي الحسيني، ومسجلّة برقم ٩١١٢ في المكتبة المركزية بجامعة طهران. وتم استنساخها بواسطة الحكيم الكامل والعارف العامل

الملّا صدرا أحمد الأردكاني؛ ولا يمكن أن يكون (أي الأردكاني) مترجم المبدأ والمعاد للملا صدرا وبعض آثاره الأخرى إلى اللغة الفارسية، مع أنّه كان يعد من السادات العظام في وقته. ويجب أن يكون الأردكاني له تعليقات وحواشي على المشاعر؛ والأردكاني هو أستاذ ميرزا سيد أبو القاسم وحواشي راز الشيرازي، ومن الطبقة الأولى لتلاميذ أستاذنا الأقدم الأخوند ملّا علي النوري ـ أطاب الله ثراهم.

وكتب اللاشيء سها أقال الله عثراته بليلة الأربعاء ٢٠ مهر ١٣٩٠ هجري شمسي بطهران صينت عن الحدثين حامداً مصلياً مستغفراً. والحمدلله رب العالمين.

• • •

من رسائل صدر الافاضل مولانا جلال الدين الشيرازي

بسم الله الرحمن الرحيم

سبحان الذي [illegible] في بيداء [illegible] نهايات تقلبات اصحاب الفكر والفهم
تفاوتت [illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]

ان اتصف بالحكم فيها على كليتها المشتملة لوجود ملكات عدمية ولم يصح الحكم فيها بالايجاب وحيث ظرفيها بحمل

على تقدير انطباقها على طبيعة العنوان على فرد فان لا معنى ان يتصور مفهوم النقيضين وتركيبهما الكل

والجوهر الفرد وان يتصور جميع المفهومات حتى عدم نفسه وعدم عدم العدم ومفهوم الممتنع ويحكم عليها

باحكام ثبوتية على تقدير لا على ان ما يتصوره هو حقيقة الممتنع او كل ما يوجد في انه شريك الباري

على انه الممكن وان حمل مفهوم الممتنع على نفسه حملا اوليا كما عرفت مرارا فاحسن اعمالها في كثير من الاشكالات

كشف الحجب عنها وبه يتضح الجواب عن شبهة المجهول المطلق المذكورة في كتب المنطق حيث حكم بانه لا يخبر

المتصور المحكوم عليه في كل قضية بل هو ممن حل اشتبه هذا الاشكال وحاصل الجواب في الجميع واحد وهو

تقدير ان يتصور معدوما والحقيقة اما الطبيعة باطل الذات او لا من المجهول المطلق ويحكم عليه بامتناع

الحكم ومفهوم الاخبار عنه فباعتبار وجود المفهوم العنواني في الذهن يصح الحكم على الممتنع

بامتناع الحكم عليه وعلى المجهول المطلق بالاخبار عنه لان صحة الحكم يتوجه اليه من حيث كونه فردا للمفهوم

الممكن معلوما ومشاهدا ويتوجه اليه من حيث كونه نفس مفهوم الممتنع وعنوان الممتنعات او نفس مفهوم

المجهول المطلق وعنوان المجهولات المطلقة فعلم ان هذا العنوان ونظائرها حملياتها ثبوتية وهي وان كانت

مساوقة لشرط الكلية غير راجعة اليها كما يظن للفرق بينهما بان الحكم فيها الحكم بما انه حق فقد

بالتكون المتقدر بتمامه من الموضوع حيث لم يكن مشيئته اصلا او في انه من لا بان يكون الموضوع

مقدرا من نفسه ثم حقق الحكم عليه بالتقدير المذكور من كون الموضوع نفس الطبيعة المرسلة او المقيدة

بعدم كونها القضية مشروطة في الوجود وان كانت حملية الصورة فاكشف به العذر عن هذا التحقيق

المنصور ... الكتاب الحجر

الموفق ... الخبير

[مقدّمة المؤلّف]

بسم الله الرحمن الرحيم وبه ثقتي[1]

سبحان الّذي أبان في بداءات حالات ذَوي الهمم نهايات تقلّبات أصحاب الفكر والفهم، وفاوَتَ بين المسافرين إليه بحسب علمهم وعينهم وحقّهم في مراتب درجاتهم، وأوضح عند اطمئنان أحوال السالكين إليه وسكون قَلَق الطالبين لديه عند الوصول إلى غايات قُصودهم تفاوُت مقاماتهم الناشئة من بداءات ذواتهم وتفاضُل أعيانهم وهُويّاتهم في منازل معرفة الحقّ الأوّل، وآياته المُودعَة في عوالمه وحضراته ومَظاهر أسمائه وصفاته وطبقات أرضه وسماواته. بيت:

سير هركس بر كمال او بود   جنبشش بر حسب حال او بود
گر[2] بپرّد پشّه يى چندانكه هست   كى كمال ضرضرش آيد بدست
لا جرم چون مختلف افتاد سير   همروش باهم نگردد هيچ طير

ثُمَّ ميَّز الخاصّة من أهله من بين سُكّان عالَم الملك والملكوت بأنّه لمْ يخلق لهم غايةً سوى ذاته من جميع عوالمه ومنصّات أسمائه وصفاته وطبقات حضراته وجنّاته، بل جَعَل غايةَ قصودهم ومُنتهى مقصودهم مُتعلّات علم الله الأزليّ، ودواعي مَشيئته بحسب اقتضائه الذّاتي وقضائه الحتميّ الأوّلي، وما يريد سبحانه من تجلّيات ذاته في طبقات أفعاله وشُؤونات أسمائه وصفاته في ملائكته وكُتبه ورسله واليوم الآخر عند بروز نوره القاهر. فهو سبحانه حَقيقة علمهم اليقينيّ وعَينه وحقه عند فَناء ذواتهم عن ذواتهم واستهلاك كثرتهم تحت سلطان وحدته بلا مُزاحمة هُويّاتهم.

---

(1) ب: - وبه ثقتي.   (2) ب: كر.

وصلّى الله على المتحقّق بالشّهود الأكمل الأتمّ والعلم الأشرف الأشمل الأعمّ، من أكرم قبائل بني آدم، مع إدامة الاستغراق والحضور معه في جميع أفعاله وأطواره ومراتب تجلّياته وأنواره، سيّدنا محمّد النبيّ الأمّي، مع المُصطَفين الأبرار من أهل بيته وأولاده الأمجاد الأطهار، الفائزين بميرائه الأوفى، والحائزين علومَه ومقاماته القُصْوى، صلاةً مستمرّة الأحكام، باقيةً مَدَى اللّيالي والأيّام وقُصيا الشّهور والأعوام[1].

وبعد، فهذه مسائل قدسيّةٌ وقواعدُ ملكوتيّةٌ، ليست مِن الفلسفة الجمهوريّة، ولا من الأبحاث الكلاميّة الجدليّة، ولا التّقليداتِ العامّيّةِ ولا المكابرات السّوفسطيقيّة، بل إنّما هي من الواردات الكشفيّة الفائضة على قلب أقلّ العباد عند انقطاعه عن الحواسّ والموادّ، وانسلاخ نفسه عن البدن العنصري المُؤلّف من الأضداد، وترقّيه من[2] مراتب العقول والنُّفوس إلى أقصى الغايات مسافراً من المحسوسات إلى الموهومات، ومنها إلى المعقولات حتّى اتّحد بالعقل الفعّال اتّحاداً عقليّاً فعليّاً بعد تكرّر الاتّصالات وتعدّد المشاهدات عند انتقاش النّفس بصور المعلومات انتقاشاً كشفيّاً نوريّاً، [و]قد أورد تلك المسائل وفرّقها في كتب عديدة ورسائلَ بحيث يصعب على النّاظر فيها تمييزها وتفصيلها ونقلها وتحصيلها لامتزاجها بغيرها من طرق أصحاب الأنظار وأرباب الأفكار من غير تألُّهٍ وكَشْف، فَأراد أن يخشبِيَها ملخّصةً عن الزّوائد مُجتمعةً في أوراق يسيرة وأجزاء غير كثيرة بعبارات موضَحة غير عسيرةٍ ليسهل أخذُها على المستحقّين ويَتَيسّر الانتفاع بها على الطّالبين للحقّ، السّالكين إلى جِوا الله الملك المُطلق.

ولنشرع في البيان مستمدّين من العزيز المنّان مورِدين هذه المعاني في جملتين[3].

---

(۱) ج: - سبحان الذي... والأعوام.

(۲) ج: في.

(۳) قابل ذكر است كه در اين رساله تنها به جملهٔ اول پرداخته شده است. احتمالاً جملهٔ دوم دربارهٔ الهيات بمعنى الأخص بوده وچون در رسائل ديگر مانند الحكمة العرشية وغيره بتفصيل به آن پرداخته شده، للذا در اين رساله نيامده است (ويراستار).

الجملة الأولى

في الحكمة القصوى والعلم الأعلى

(وفيها مقالات)

المقالة الأولى

في الوجود وأحكامه، لأنّه أوّل كلّ فكر وإليه ينتهي مبادىء كلّ علم وصناعةٍ

فصل

في تحقيق موضوع الحكمة الكلّيّة[1]

لمّا ثبت وتحقّق أنّ الحكمة الأُولى والعلمَ الأعلى باحثةٌ عن أحوال الموجود بما هو موجود، وعن الأقسام الأوّلية للوجود المطلق من غير أن يَصير نوعاً مخصوصاً من باب التعليميّات[2] أو[3] الطبيعيات، فيكون موضوعها طبيعة الموجود المطلق أو مفهوم الموجود بما هو موجود، فيجب أن يكون موضوعها أمراً بيّناً بنفسه مُستغنياً عن التعريف التصوّري وعن الإثبات[4] التّصديقي.

فصل

في تعريف العلم الكلّي وما بعد الطّبيعة

هو ما يبحث فيه عن أحوال المعاني الكلّية العارضة لطبيعة الموجود بما هو موجود من غير اختصاصٍ لها بقسم من أقسام [الموجود][5] كالواجب والجوهر والعرض.

(١) ج: - الكلية.
(٢) ج: تعليمات.
(٣) ج: و.
(٤) ج: اثبات.
(٥) ج، الف، ب: الوجود.

وقد عَرَّف القوم الأمور العامّة تعريفاتٍ وفسَّروها تفسيراتٍ غير سديدةٍ؛ كقولهم: ما يَشمل الموجودات أو أكثرها. فيخرج منه[1] الوجوب الذّاتي والوحدةُ الحقيقيّةُ والعلّيّةُ المطلقةُ وغيرها؛ وكقولهم: ما يَشمل الموجودات إمّا مطلقاً وإمّا مع مُقابله فيختلّ طرده بالأحوال المُختصّةِ، وبالجملة[2] لا يخلو شيء منها من الغلط والخبط كما يَظهر لمن يُراجع الكتب المتداولة.

وبعضهم ارتكبوا في دفع النّقوض والمناقضات تمحّلاتٍ شديدة، منها أنّ الأمور العامّة هي المشتقّات وما في حُكمها، ومنها أنّ المُراد [هو] شُمولها مع مقابل واحد يتعلّق بالطرفين غرضٌ علميّ، وتلك الأحوال أي التي تورد لينتقض به التعريف إمّا أمورٌ متكثّرةٌ وإمّا غير متعلّقة بطرفيها غرض علميّ كقبول الخرق والالتئام وعدم قبولهما[3] بمعنى السَّلب لا بمعنى عدم الملكة، ومنها أنّ المراد بالمُقابل ما هو أعمّ من أن يكون بالذّات أو بالعرض، وبين الواجب والممكن تقابلٌ بالعرض، كما بين الوحدة والكثرة إلى غير ذلك من التّكلّفات والتّعسّفات الرّكيكة.

كشف وتحقيق:

قد وقع للمتأخّرين مثل هذا التحيّر والاضطراب في موضوعات سائر العلوم بين ذلك: إنّ المشهور بين الجمهور والمنقول من قدماء المنطقيين أنّهم ذكروا في تعريف الموضوع لكلّ علم: أنّه ما يبحث في لك العلم عن عوارضه الذّاتية له؛ والعرض الذّاتي هو الخارج المحمول الّذي يلحق الشيء لذاته أو لأمرٍ يساويه، فاستشكل عليهم الأمر لمّا رأوا أنّه قد يُبحث في بعض العلوم عن الأحوال التي يختصّ ببعض أفراد الموضوع دون[4] البعض، بل ما من علم إلّا ويبحث فيه عن الأحوال المختصة ببعض أنواع موضوعه؛ فاضطرّوا تارةً إلى إسناد المسامحة إلى رؤساء العلوم العقليّة في أقوالهم بأنّ المراد من العرض

(١) ج: عنه.
(٢) نسخه ها جز «ج»: - بالجملة.
(٣) الف، ب: قبولها.
(٤) ج: ذم.

الذّاتي للموضوع في كلامهم ما هو أعمج من أنّ يكون عرضاً[1] ذاتيّاً له أو لنوعه، أو عرضاً عامّاً لنوعه بِشرط عدم تجاوزه في العموم عن أصل موضوع العلم، أو عرضاً ذاتياً لنوع من العرض الذّاتي لأصل الموضوع، أو عرضاً عامّاً له بالشّرط[2] المذكور، وتارةً إلى الفرق بين محمول العلم ومحمول المسألة كما فرّقوا بين موضوعيهما بأنّ محمول العلم ما ينحلّ إليه محمولات المسائل كُلّها على طريق[3] الترديد.

وأعجب من ذلك ما وقع للسيّد الشريف قدَّس سرُّه من أنّ موضوع الحكمة ليس أمراً واحداً، بل أمور[4] مُتعدّدة ومحمولاتها المفهومات بشرط تخصّصها بتلك الموضوعات الجزئية[5].

وأقول لا يخفى على البصير المحدق أنّ ما يختصّ بنوع من الأنواع الّتي تحت موضوع رُبّما يعرض لذات ذلك الموضوع بما هو هو، وأخصّية الشيء مِن شيء لا يُنافي عروضه لذلك الشيء من حيث هو، وذلك كالفصول المنوّعةِ للأجناس، فإنّ الفصل المُقسّم عارض لذات الجنس مِن حيث ذاته مع أنّه أخصّ منها.

والعوارض الذاتية أو[6] الغريبة للأنواع قد تكون أعراضاً أوّليةً للجنس، وقد لا تكون كذلك، مع أن القسمة بها تكون أوّليةً مُستوفاةً[7] فاستيعابُ القسمةِ قد يكون بغير أعراضٍ أوّلية فتكون القسمة أوّليّة ذاتيّة والأعراض غريبة، وقد تحقّق أعراض

---

(١) ج: عرضيّاً. (٢) ب: بشرط.

(٣) ب: + العلم ومحمول المسألة. (٤) ج: أموراً.

(٥) نيافتم وندانم كه اين سخن، محقّق شريف به كجا آورده است، از آنروى كه آثار او بيشتر مخطوط است به كنج كتابخانه ها پراكنده، ونهاده بر اين پايه فرادست نيست؛ وهمه آنچه كه بدين باب بدانستم اينإست كه چنين معنايى، يعنى اينكه موضوع حكمت معنايى يگانه نبوده باشد از اوائل «شرح العوارف» او به گاه شرح موضوع علم كلام قابل استنباط است، مصر، السعادة، ۱۹۷۰م ـ افست قم، ۱۳۷۰ ش ـ ج ۱، ص ۳۹. ذكر اين معنى نيز بدين مقام ضروريست كه او (محقق شريف) به «التعريفات» موضوع هر علمى را به اطلاق «همان» «ما يبحث فيه عن عوارضه الذاتية» در شمار كرده است با قول مشهور جمهور. مصر، الخيرية، ۱۳۰٦ ق، ص ۱۰٤، س ۲۲.

(٦) ب، ج: و. (٧) ب: مستوعبه.

أوّليّة ولا تقع القسمة بها أوّلية مستوعبة، نعم كُلّ ما يلحق الشيء لأمر أخصّ وكان ذلك الشيء مفتقراً في لحوقه إلى أن يصير نوعاً مُتَهيّئاً لقبوله ليس عرضاً ذاتيّاً، بل غريباً على ما هو مُصرَّحٌ [به] في كتب الشيخ وغيره، كما أنّ ما لا يلحق الموجود إلّا بعد أن يَصير تعليميّاً أوْ طبيعيّاً فليس البحثُ عنه مِن[1] العلم الإلهي في شيء. وما أسهل عليك أن تتفطَّنَ بأنّ لحوق الفصولِ[2] لطبيعة الجنس كالاستقامة والانحناء للخطّ مثلاً ليس بعد أن يصير نوعاً متخصّص الاستعداد، بل التخصّص إنّما حصل بها لا قبلها، فهي مع كونها أخصّ من طبيعة الجنس أعراض[3] أوّلية له، ومن[4] عدم التَفطّن بما ذكرناه استصعب الأمر على بعض أجلّة المتأخّرين حتّى حكم بوقوع التّدافع في كلام الشيخ وغيره من الراسخين في الحكمة، حيث[5] إنّهم صرّحوا بأنّ اللاحق بشيء لأمرٍ أخصّ إذا كان ذلك الشيء محتاجاً في لحوقه به إلى أن يصير نوعاً ليس عرضاً ذاتياً له، بل عرضاً[6] غريباً عنه مع أنّهم مثّلوا العرض الذّاتي الشامل على سبيل التقابل بالاستقامة والانحناءِ المنوّعين للخطّ. ولست أدري أيُّ تناقض في ذلك سِوى أنّهم لمّا توهّموا أنّ الأخص من الشيء لا يكون عرضاً أوليّاً له، حكموا بأنّ مثل الاستقامة والاستدارة لا يكون أوّلياً للخطّ، بل العرض الأوّلي له هو المفهوم المُردَّد بينهما. ولهذا الكلام زيادة تحقيق لا يحضرني الآن كشفُه ووضوحه.

فصل

في أنّ الوجود العامّ البديهي اعتبار عقلي

إنّ كلّ ما يرتسم بكنهه في الأذهان من الحقائق الخارجية فيجب أن تكون ماهيّةً محفوظةً مع تبدّل نحو الوجود، والوجود لمّا كانت حقيقته[7] أنّه في الأعيان وكلّ ما كانت حقيقته أنّه في الأعيان يمتنع[8] أن يكون في الأذهان وإلّا

---

(١) ج: في.

(٢) ج: فصل.

(٣) ب: أغراض.

(٤) ج: في.

(٥) الف، ب: من حيث/ ج: من جهة.

(٦) ج: - ذاتيّاً له، بل عرضاً.

(٧) ب: حقيقةً.

(٨) الف، ب، ج: فيمتنع.

لزم انقلاب الحقيقة، فالوجود يمتنع أن تَحصل حقيقتُه في ذهن؛ فكلّ ما يرتسم من الوجود في النفس ويعرض له الكلّية والعموم، فهو ليس حقيقة الوجود، بل وجه[1] مِن وجوهه وعنوان من عنواناته.

فليس عموم ما [ارتسم][2] من الوجود في الذهن بالقياس إلى الوجودات الخاصّة عموم معنى جنسيّ، بل عموم أمرٍ عرضيّ انتزاعيّ كالشّيئية للأشياء الخاصّة، وأيضاً لو كان جنساً لكان انفصال[3] الوجود الواجبي عن غيره بفصلٍ فيلزم تركُّب الواجب وهو مستحيل.

وأمّا ما قيل: إنّ الوجود حمله على الأفراد بالتشكيك والمحمول على الأشياءِ بالتشكيك عرضيٌّ لها، فالوجود عرضيّ للأفراد، فغير تامٌ كما سينكشف لك، إن شاء الله تعالى.

فصل

في انّ الوجود[4] حقيقةٌ في الخارج وليس مجردّ مفهوم انتزاعيّ مصدريّ ذهنيّ[5] كما ذهب إليه جمهور المتأخّرين

بيان ذلك أنّ الوجود لو لم يكن موجوداً لم يُوجَد شيء من الأشياء المترتّبة عليها الآثار المخصوصة أعني الماهيات، والتّالي[6] باطل فالمقدّم مثله. بيان الملازمة أنّ الماهيّة قبل انضمام الوجود إليها غير موجودة، وهو ظاهر، وكذلك إذا اعتبرت[7] من حيث ي هي لا مع اعتبار الوجود، فهي غير موجودة ولا معدومة.

فإذن لو كان الوجود غير موجود لا يمكن ثبوت أحدهما للآخر، فإنّ ثبوت شيء لشيء أو انضمامه إليه، أو انتزاعه منه[8]، فرعٌ لوجود المثبت له؛ وإذا لم

---

(١) نسخه ها جز «الف» و«ب»: وجهاً.
(٢) همه نسخه ها: انشبح.
(٣) ج: انفصاد.
(٤) نسخه ها جز «ب»: للوجود.
(٥) ج: - ذهني.
(٦) ج: الثاني.
(٧) الف، ب: اعتبر.
(٨) ج: - أو انضمامه إليه أو انتزاعه منه.

يثبت أحدهما للآخر لم تكن الماهيّة معروضة للوجود كما ذهب إليه الجمهور، ولا عارضةً له كما ذهب إليه المحصّلون، فلا تكون موجودةً أصلاً. هذا خلفٌ.

بحثٌ وتحصيل[1]:

وليس لك أن تقول: [إنّ] هذه المقدّمة مخصوصة بما عدا الوجود والمراد بها أنَّ ثبوت شيء هو غير صفة الوجود مشترط بوجود المثبت له حين الوجود لا قبلَه، ولا شك أنّه[2] ثبوت الوجود له موجود بنفس ذلك الوجود: فإنّا نقول:

أَوّلاً: التخصيص[3] والاستثناء إنّما يجريان في النقليّات الظنيّة لا في العقليّات المحضة لا سيّما الضّروريات؛

وثانياً إنّ[4] من راجع وجدانه و[5]أنصف نفسه أدرك أنّ انضمام معدوم بمعدوم[6] في الخارج من غير قيامهما أو قيام أحدهما بموجودٍ خارجي ممّا لا يجوّزه العقل، بل يقضي بامتناعه، ويشير[7] إليه ما قاله[8] فيثاغورس: كيف ينساغ في العقل أو يمتزج الميّت بالميّت فينتج[9] بينهما حيّ أو يمتزج جهل بجهلٍ فيكون بينهما عقل.

ثالثاً: إنّ العقل الصحيح الفطرة يشهد بأنّ الماهيّة إذا كانت موجودة بنفس وجودها، لا قبل وجودها بوجودٍ آخر، يكون الموجود بالذات وبالأصالة هو نفس الوجود لا نفس الماهيّة.

شكّ وتحقيق:

ولا يذهب عليك أنّ الماهيّة باعتبار وجودها العقلي معروضة للوجود

---

(1) ب: التحصيل.
(2) ب: انّ.
(3) ج: التخصّص.
(4) ج: - إنّ.
(5) الف، ب: أو.
(6) الف: - بمعدوم/ ب: إلى معدوم.
(7) ج: أشير.
(8) الف، ب: قال.
(9) ج: + أنّ.

الخارجي فيكون ثبوت الوجود الخارجي[1] في العقل فرعاً لوجودها فيه[2] لا في الخارج، لأنّ الكلام يعود إلى وجودها العقلي بأن نقول[3] [إنّ] ثبوت الوجود العقلي لها في العقل[4] موقوف على وجود سابق لها فيه. وثبوت الوجود السابق موقوف أيضاً على وجود سابق آخر[5] فيتسلسل الوجودات، وليس هذا من قبيل التسلسل في الاعتبارات المنقطعة بانقطاع الاعتبار؛ فإنّ كلّ لاحق هاهنا موقوف على سابقه، سواءً كانت المعروضات المترتّبة في عروض الوجود كلّها موجودة في ذهن واحد، أو في أذهان وعقول متكثّرة، متناهيّة كانت أو غير متناهيّة، مترتّبةً كانت أو غير مترتّبة، كما لا يخفى على المتدبّر المستبصر؛ فبطلان التالي واضح غير مفتقر إلى البيان، فثبت أنّ الوجود موجود عينيّ.

تنبيهٌ:

إنّ حقيقة كلّ شيء هي خصوص وجوده الّذي يثبت[6] له، فإنّ موجوديّة الشيء وكونه ذا حقيقةٍ معنىً واحدٌ. فمعنى الحقيقة أولى بأن يكون له حقيقةٌ من غيره، لست أقول: إنّ مفهوم الحقيقة أو الموجوديّة يجب أن يصدق علي بالحمل الشائع ذلك المفهوم، بل الغرض [هو] أنّ الأمر الّذي يكون هذا المفهوم حكاية عنه وعنواناً له[7] يجب أن يكون ممّا يصدق عليه هذا المفهوم في الواقع، أي ليس ذلك مجرّد عنوان أمر[8] من غير وجود ما يطابقه، وليس ما يطابقه[9] موجوداً في العقل فقط دون الخارج. وكما أنّ البياض أولى بأن يكون أبيض ممّا يعرض له البياض، والمضاف الحقيقي البسيط أولى بأن يكون مضافاً من المشهوري المركّب، فكذلك الوجود أحقّ بأن يكون موجوداً من الماهيّات التي يعرضها الوجود في ملاحظة العقل. هذا ما ذكره بعض الحكماء.

---

(١) ب: - فيكون ثبوت الوجود الخارجي.
(٢) ج: فيها.
(٣) ب: يقول.
(٤) ب: - في العقل.
(٥) ج: - آخر.
(٦) ب: ثبت.
(٧) الف، ب: - له.
(٨) الف، ب: - أمر.
(٩) ب: - وليس ما يطابقه.

وأنا أقول: إنّه قد ثبت عندنا بالبيانات البرهانيّة أنّ الماهيّة غير مجعولة بالذّات وأنّ أثر[1] الجاعل وجاعل الأثر لا يمكن أن يكون شيئاً من الماهيّات، لا شكّ في أنّ هاهنا تأثيراً وتأثّراً، فإذا لم يكن المؤثّر ولا الأثر هو الماهيّة بقي أن يكون الوجود هو المؤثّر والأثر إذ لا ثالث في الإمكان. فالمؤثّرات[2] وجودات والآثار وجودات دون الماهيّات.

فصل

في دفع شكوك أوردت على موجوديّة الوجود في الأعيان

منها ما تمسّك به[3] شيخ الإشراق في كتبه وهي أمور:

الأوّل: إنّ الوجود لو كان حاصلاً في الأعيان. لكان له وجود، فلوجوده وجود إلى غير النّهاية[4].

والجواب: إنّ للباحث أن يقول [إنّ الوجود] ليس بموجود له أريد من الموجود حقيقة ما يقوم به الوجود. فإنّ الشيء لا يقوم بنفسه، كما لا يقال في عرف اللّغويين: إنّ البياض أبيض. فغاية الأمر أنّ الوجود ليس بذي وجود، كما أنّ البياض ليس بذي بياض؛ وكونه معدوماً بهذا المعنى لا يوجب اتّصاف الشيء بنقيضه عند صدقه عليه، لأنّ نقيض الوجود هو العدم واللاوجود، لا المعدوم و[5]اللاموجود، لاعتبار اتّحاد نحو الحمل في التناقض.

وله أن يقول: الوجود موجودٌ وكونه موجوداً هو بعينه كونه وجوداً، وهو موجوديّة الشيء في الأعيان، لا أنّ له وجوداً[6] آخر، بل هو الموجود من حيث

---

(١) ب: - أثر.　　(٢) ج: والمؤثرات.

(٣) ب: - به.

(٤) ... إن مخالفي هؤلاء ـ أتباع المشائين ـ فهمو الوجود وشكوا في أنّه هل هو فِيِّ الأعيان حاصل أم لا؟ كما كان في أصل الماهيّة، فيكون للوجود وجود آخر ويلزم التسلسل: «حكمة الإشراق»، چاپ مرحوم كربن، طهران، انجمن فلسفه، ١٣٩٧هـ. ق، ج ٢، ص ٦٥، س ١٠.

(٥) ج: و + لا.　　(٦) ب: وجود.

هو موجود والذي يكون لغيره منه يكون له في ذاته، كما أنّ المتقدّم الزماني في غير أجزاء الزّمان يكون بتقدّم يكتسب من الزمان وفيها بنفس ذاتها المتجدّدة. وكذلك حكم الاتّصال في الجوهر الاتّصالي وفي غيره.

وهم وتنبيه:

فإن قيل: فيكون كلّ وجود واجباً بالذّات إذ لا معنى للواجب إلّا ما يكون تحقّقه بنفسه.

قلنا: الفرق واضح بين الوجوبين[1] عند المنطقيّين، فإنّ الأوّل تعالى واجب بالضّرورة الأزليّة، والوجودات واجبةٌ بالضّرورة الذّاتية[2] فمعنى وجود الواجب تعالى بنفسه أنّه مقتضى[3] ذاته مطلقاً من غير احتياج إلى جاعلٍ يجعل نفسه، ولا قابل يقبله.

ومعنى تحقّق الوجود بنفسه أنّه إذا حصل إمّا بذاته أو بفاعل لم يفتقر تحقّقه إلى وجود آخر يقوم به، بخلاف غير الوجود لاحتياجه إلى ذلك[4].

الثّاني: إنّه إذا أخذ كون الوجود موجوداً أنّه عبارة عن نفس الوجود فلم يكن حمله على الموجود وغيره بمعنى واحد، إذ مفهومه في الأشياء أنّه شيء له الوجود، وفي نفس الوجود أنّه هو الوجود[5] ونحن لا نطلق على الجميع إلّا بمعنى واحد، فلا بدّ من[6] أخذ الوجود موجوداً كما في سائر الأشياء وهو أنّه شيء له الوجود ويلزم منه أن يكون للوجود وجود إلى غير النهاية، وعاد الكلام جذعاً[7].

---

(١) ب: الوجودين.
(٢) ج: الذات.
(٣) ب: يقتضي.
(٤) الف، ب: - إلى ذلك.
(٥) ج: الموجود.
(٦) ج: أن.
(٧) فالوجود إذا كان حاصلاً فهو موجود؛ فإن أخذ كونه موجوداً أنّه عبارة عن نفس الوجود فلا يكون الموجود على الوجود وعلى غيره بمعنى واحد؛ إذ مفهومه في الأشياء أنّه شيء له الوجود، وفي نفس الوجود أنّه هو الوجود؛ ونحن لا نطلق على الجميع إلّا بمعنى واحد. ثم نقول إن كان السّواد معدوماً فوجوده ليس بحاصل، فليس وجوده بموجود إذ وجود أيضاً=

والجواب: إنّا نقول: هذا الاختلاف بين الأشياء وبين الوجود ليس في مفهوم الموجود بل هذا المفهوم واحد عندهم في الجميع، لأنّه إمّا معنى بسيط يعبّر عنه في لغة أخرى بـ«هَسْت» ومرادفاته، وإمّا عبارة عمّا ثبت له أو قام به الوجود سواءٌ كان قياماً حقيقياً أو لا؛ وكون الموجود مشتملاً على أمر زائد غير الوجود كالماهيّة الموجودة، أو عدم كونه[1] كالوجود المحض إنّما ينشأ من خصوصيّات ما صدق عليه لا من نفس المفهوم المشترك.

ونظير ذلك ما قاله الشيخ في «إلهيّات الشفاء»: إنّ واجب الوجود قد يعقل نفس واجب الوجود، كالواحد قد يعقل نفس الواحد، وقد يعقل من ذلك[2] أنّ ماهيّةً ما هي إنسان مثلاً أو جوهر آخر هو الّذي[3] واجب الوجود. كما أنّه قد[4] يعقل من الواحد[5] أنّه ماءٌ[6] أو إنسان وهو واحد[7].

قال: ففرق إذن بين ماهيّة يعرض لها الواحد أو الموجود، وبين الواحد والموجود من حيث هو واحد وموجود[8].

وقال أيضاً في «التعليقات»: إذا سئل هل الوجود موجود؟ أو ليس بموجود؟

= معدوم، فإذا عقلنا الوجود وحكمنا بأنّه ليس بموجود فمفهوم الوجود غير مفهوم الموجود؛ ثمّ إذا قلنا وجد السّواد الذي كان قد أخذناه معدوماً وكان وجوده غير حاصل ثمّ حصل وجوده فحصول الوجود غيره، فللوجود وجود ويعود الكلام إلى وجود الوجود فيذهب إلى غير النّهاية... أيضاً. («حكمة الإشراق»، ص ٦٤ و٦٥، س ٩، ٢٧).

(١) الف، ب، ج: لم يكن.

(٢) ب: - ذلك.

(٣) نسخه ها جز «ب»: + هو.

(٤) الف، ج: - قد.

(٥) ج: الواحد/ الف، ب: الماء.

(٦) ب: - ماء.

(٧) ... فنقول إنّ واجب الوجود لا يصحّ أن يكون له ماهيّة يلمها وجوب الوجود، بل نقول من رأس: إنّ واجب الوجود قد يعقل نفس واجب الوجود، كالواحد قد يعقل نفس الواحد، وقد يعقل من ذلك أنّ ماهيته هي مثلاً إنسان أو جوهر آخر من الجواهر، وذلك الإنسان هو الذي هو واجب الوجود. كما أنّه قد يعقل من الواحد أنّه ماء أو هواء أو إنسان وهو احد: «الشفاء» ـ الإلهيّات ـ طهران، دار الفنون، سنگى، ١٣٠٣ق، ص ٤٨٩، س ٨ ـ ١١.

(٨) «همان»: ص ٤٨٩، س ١٥، ١٦.

فالجواب أنّه موجود بمعنى أنّ الوجود حقيقته أنّه موجود، فإنّ الوجود[1] هو الموجوديّة. ويؤيّد ذلك ما في حاشية «شرح المطالع» وهو أنّ مفهوم الشيء لا يعتبر في مفهوم الناطق مثلاً وإلّا لكان العرض العامّ داخلاً في الفصل، ولو اعتبر في المشتقّ ما صدق عليه الشيء انقلبت مادة الإمكان الخاصّ ضروريةً فإنّ الشيء الّذي له الضحك هو الإنسان، وثبوت الشيء لنفسه ضروريّ فذكر الشيء في تفسير المشتقّات بيان لما رجع إليه الضمير الذي يذكر فيها[2].

هذا كلامه وعلم منه أنّ مفهوم المشتق وما يطابقه؛ أمر بسيط، وليس الموصوف داخلاً فيه لا عامّاً ولا خاصّاً. ومن هنا نشأ ما ذهب إليه بعض أجلّة المتأخرين في حواشي «التجريد» من اتّحاد العرضيّ والعرض.

والعجب أنّ الشيخ الإلهي [هو] ممّن[3] أدّى نظره في آخر «التلويحات» إلى أنّ النفس الإنسانيّة وما فوقها من المفارقات وجودات صرفة قائمة بذواتها[4]. ولست أدري كيف يسع له مع ذلك نفي كون الوجود ذا هويّةٍ عينيّةٍ كما أكّد القول [به] في أوائل القسم الإلهي منه[5]. وهل هذا إلّا تناقض في الكلام.

---

(۱) ب: - موجود أو ليس بموجود... فإنّ الوجود. التعليقات معروف كه به املاء بهمنيار التلميذ است (چاپ دكتر بدوى: الهيئة المصرية، ۱۹۷۳) فراچشم نيامد واز آن روى كه لا اقل دو رساله ديگر نيز بوده است ناميده به التعليقات منسوب به شيخ رئيس وبه املاء دو تن ديگر از تلاميذ او (بدوى، مقدّمه: ص ٥) تواند بودكه از عبارت تعليقات متداول ـ املاء بهمنيار ـ نبوده باشد والعلم عنده.

(۲) «شرح المطالع»، طهران، سنگى، ۱۲۹۳هـ. ق، ص ۱۸.

(۳) ب: - ممّن.

(٤) على الظاهر: مشعر است به اين سخن شيخ كه... ومفهوم أنا من حيث مفهوم أنا على ما يعمّ الواجب وغيره أنّه شيء أدرك ذاته فلو كان لي حقيقة غير هذا فكان مفهوم أنا عرضيّاً لها فأكون أنا أدرك العرضي لعدم غيبتي عنه وغبت عن ذاتي وهو محال، فحكمت بأنّ ماهيّتي نفس الوجود وليس لماهيّتي في العقل تفصيل إلى أمرين إلّا أمور سلبيّة (التلويحات چاپ كربن، مجموعهٔ مصنفات، طهران، انجمن فلسفه، ۱۳۹٦ ق، ج۱، ص ـ ۱۱٦، س ۳ـ۷).

(٥) نيافتم تصريح شيخ شهيد رابدين معنى، ولكن تواند بودكه اشعار بوده باشد بدين سخن او كه: سؤال: الوجود وكونه موجوداً واحد فما لغيره منه فله في ذاته. جواب: فهمناه مضافاً=

الثّالث: إن كان الوجود صفةً في الأعيان للماهيّة[1] فهي قابلةٌ[2]، إمّا أن تكون موجودةً بعده فحصل الوجود مستقلاً دونها، فلا قابليّة ولا صفتية[3]، أو[4] قبله فهي قبل الوجود موجودة، أو معه[5] فالماهيّة موجودة مع الوجود لا بالوجود، فلها وجود آخر، وأقسام التّالي بأسرها باطلة فالمقدّم[6] كذلك[7].

والجواب عنه: أمّا أوّلاً، فباختيار[8] أنّ الماهيّة مع الوجود في الأعيان، وما به المعيّة [هو] نفس الوجود الذي هي به موجودة، لا وجود آخر غير وجود الماهيّة، كما أنّ المعيّة الزّمانيّة الحاصلة بين الحركة والزّمان بنفس ذلك الزّمان بلا اعتبار زمان آخر حتى يلزم التّسلسل في وجود الأزمنة. وأمّا ثانياً، فبأنّ اتّصاف الماهيّة بالوجود أمر عقلي ليس كاتّصاف الموضوع بالعرض القائم به حتّى يكون للماهيّة وجود ولوجودها وجود ثمّ يتّصف أحدهما بالآخر ويكونا[9] معاً، أو يتقدم أحدها على الآخرة، بل هما في الواقع - مع قطع النظر عن تحليل العقل - أمر واحد بلا تقدّم بينهما ولا تأخّر ولا معيّة بالمعنى المذكور، وإنّما اتّصاف الماهيّة بالوجود أمر عقلي فقط[10].

الربع: إنه ليس في الوجود ما عين ماهيّته الوجود، فإنّا بعد أن نتصوّر مفهومه قد نشكّ في أنّه هل له الوجود أم لا؟ فيكون له وجود زائد، وكذلك الكلام في وجوده ويتسلسل[11] إلى غير النّهاية وهذا محال؛ ولا محيص إلّا بأنّ الوجود المقول على الموجودات اعتبار عقلي.

= إلى الجنّ مثلاً كما سبق ولم نعلم أنّه حصل، فوجود الوجود غيره كما قيل في أصل الماهيّة ولو كان موجوداً لكونه وجوداً فكان لماهيته كذا: أيضاً («التلويحات» ص ٢٢، ٢٣، س ٢ ـ ١٤).

(١) ب، ج: في الأعيان صفة للماهيّة.
(٢) ب: قابليّة.
(٣) ب: وصفيّة.
(٤) ب: - معه.
(٥) ب: - فالمقدم.
(٦) ج: - أو.
(٧) «التلويحات»، ص ٢٣، س ٥ ـ ٩.
(٨) ج: فاختيار.
(٩) نسخه ها: ويكونان.
(١٠) ب: ليس كاتصاف الموضوع بالعرض القائم به فقط.
(١١) «حكمة الإشراق»، ص ٦٥، س ١٢ ـ ٢٤.

وجوابه: بما أشرنا إليه من أنّ حقيقة الوجود لا تحصل[1] بكنهه[2] في ذهن من الأذهان، وما حصل منها فيه هو أمرٌ إنتزاعي عقلي، فهو وجه من وجوهه؛ والعلم بحقيقة الوجود يتوقّف على المشاهدة الحضورية؛ وعند المشاهدة الحضورية لا يبقى الشكّ في هويته.

والأولى أن يورد هذا الوجه[3] معارضة إلزامية على أتباع المشّائين كما فعله في كتاب «حكمة الإشراق»[4] لأنّهم لمّا استدلّوا على مغايرة الوجود للماهيّة بأنّا نعقل الماهيّة ونشكّ في وجودها والمشكوك فيه ليس نفس المعلوم ولا داخلاً فيه، فهما متغايران في الأعيان؛ فالوجود زائد على الماهيّة[5]، فالشيخ ألزمهم بعين هذه الحجة، لأنّ الوجود أيضاً ـ كوجود العنقاء مثلاً ـ فهمناه ولم نعلم أنّه موجود في الأعيان أم لا، فيحتاج الوجود إلى وجود آخر، فيتسلسل مترتّباً موجوداً إلى لا نهاية[6]. لكن ما أوردناه يجري في أصل الحجّة، فانهدم الأساسان.

الخامس: إنّ الوجود لو كان في الأعيان وليس بجوهر، فتعيّن أن يكون هيئةً في الشيء، وإذا كان كذا فهو قائم بالجوهر فيكون كيفيّةً عند المشّائين، لأنّه هيئة قارّةٌ لا يحتاج في تصوّرها إلى اعتبار تجزّؤ[7] وإضافة إلى أمر خارج كما ذكروا في حدّ الكيفيّة، وقد حكموا مطلقاً أنّ المحلّ مقدّم على العرض فيتقدم الموجود

---

(1) ب، ج: يحصل.

(2) ب: - بكنه.

(3) الف، ب: - هذا الوجه.

(4) «همان»، ص ٦٥، س ١٠ ـ ١٤.

(5) چنانكه شيخ رئيس راست: ... اعلم أنّك تفهم معنى المثلث وتشكّ هل هو موصوف بالوجود في الأعيان أم ليس، بعد ما تمثّل عندك أنّه من خطّ وسطح ولم يتمثّل لك أنّه موجود في الأعيان: «الإشارات» (چاپ مرحوم استاد محمود شهابى، دانشگاه طهران، ١٣٣٩، ص ١٠٥، س ١٤ ـ ١٦).

(6) ... لا يجوز أن يقال الوجود في الأعيان زائد على الماهيّة لأنّا عقلناها دونه، فإنّ الوجود أيضاً كوجود العنقاء فهمناه من حيث هو كذا ولم نعلم أنّه موجود في الأعيان، فيحتاج الوجود إلى وجود آخر فيتسلسل مترتباً موجوداً معاً إلى غير النّهاية، وعرفت استحالته («التلويحات»، ص ٢٢، س ١٠ ـ ١٣).

(7) ج: تجز/ ب، الف: تجزّي.

على الوجود، وذلك ممتنع، لاستلزامه تقدّم الوجود على نفسه؛ ثم لا يكون الوجود[1] أعمّ الأشياء مطلقاً، بل [تكون] الكيفيّة والعرضيّة أعمّ منه من وجهٍ. وأيضاً إذا كان عرضاً فهو قائم بالمحلّ، ومعنى أنّه قائم بالمحلّ أنّه موجود به مفتقرٌ في تحقّقه إليه، ولا شكّ أنّ المحلّ موجود به فدار القيام وهو محال[2].

وجوابه: إنّهم حيث أخذوا في عنوانات حقائق[3] الأجناس العوالي كونها ماهيّات كلّية حقّ وجودها العينى كذا وكذا، فسقط كون الوجود في ذاته جوهراً أو كيفاً أو كمّاً أو غيرهما لعدم كونه كليّاً، بل الوجودات هويّات عينيّة متشخّصات بأنفسها غير مندرجةٍ تحت مفهوم كلّي ذاتي، وليس الوجود عرضاً بمعنى كونه قائماً بالماهيّة الموجودة ولا بم يحلّ فيها، وإن كان عرضيّاً متّحداً بها نحواً من الاتّحاد. وعلى تقدير كونه عرضاً لا يلزم كونه[4] كيفيّة لعدم كلّيّته وعمومه؛ وما هو من الأعراض العامّة والمفهومات الشّاملة للموجودات، إنّما هو الوجود الانتزاعي العقلي المصدري المشتقّ منه صيغة الموجود؛ ولمخالفته أيضاً سائر الأعراض في أنّ وجودها في نفسها عين وجودها للموضوع، ووجود الوجود عين وجود[5] الماهيّة لا وجود شيء آخر لها، ظهر عدم افتقاره في تحقّقه إلى اموضوع فلا يلزم الدّور الذي ذكره. على أنّ المختار عندنا [هو] أنّ

---

(١) ج: - الوجود.

(٢) ... إنّ الوجود إذا كان حاصلاً في الأعيان وليس بجوهر فتعيّن أن يكون هيئة في الشيء فلا يحصل مستقلاً ثم يحصل محلّه فيوجد قبل محلّه ولا أن يحصل محلّه معه، إذ يوجد مع الوجود لا بالوجود وهو محال، ولا أن يحصل بعد محلّه وهو ظاهر. وأيضاً إذا كان الوجود في الأعيان زائداً على الجوهر فهو قائم بالجوهر فيكون كيفيّةً عند المشائين لأنّه هيئة قارة لا يحتاج في تصوّرها إلى اعتبار تجزّؤٍ وإضافةٍ إلى أمر خارج كما ذكروا في حدّ الكيفيّة. وقد حكموا مطلقاً أنّ المحل يتقدم على العرض من الكيفيات وغيرها فيتقدّم الموجود على الوجود، وذلك ممتنع. ثمّ يكون الوجود أعمّ الأشياء مطلقاً، بل الكيفيّة والعرضيّة أعمّ منه من وجه. وأيضاً إذا كان عرضاً فهو قائم بالمحلّ، ومعنى أنّه قائم بالمحلّ أنّه موجود بالمحلّ مفتقرٌ في تحقّقه إليه. ولا شكّ أنّ المحلّ موجود بالوجود فدار القيام وهو محال («حكمة الإشراق»، ص ٦٥، ٦٦، س ١١ ـ ١٧).

(٣) ج: - حقائق.

(٤) ج: - عرضاً لا يلزم كونه.

(٥) ج: - وجود.

وجود الجوهر جوهرٌ بعين جوهريّة ذلك الجوهر لا بجوهريّةٍ أخرى. وكذا وجود الكيف كيفٌ بنفس كيفيّة تلك الكيف[1] لا بكيفيّةٍ أخرى، وهذا في سائر الأعراض ومقولاتها وأنواعها، وذلك لما مرّ من أنّ الوجود لا عروض له للماهيّة في نفس الأمر، بل في اعتبار العقل.

السادس: إنّه إذا كان الوجود وصفاً زائداً على الماهيّة فله نسبةٌ إليها، وللنسبة وجود، ولوجود النسبة نسبة، وهكذا فيتسلسل[2].

وجوابه: ما عرفت والتسلسل في الأمور الاعتبارية ينقطع بانقطاع الاعتبار[3] العقلي.

فصل
في كيفيّة اتّصاف الماهيّة بالوجود

لعلّك تقول: لو كانت للوجود أفراد في الماهيّات سوى الحصص، لكان ثبوت فرد الوجود للماهيّة[4] فرعاً على ثبوتها، ضرورةَ أنّ ثبوت الشيء لآخر فرع على[5] ثبوته، فيكون لها ثبوت قبل ثبوته.

فالجواب: أما بطريق النقض، فبأن لا خصوصية لهذا الإيراد بكون مفهوم الوجود ذا هوية خارجية في الماهية، بل منشؤه[6] بالوجود سواء كانت[7] له أفراد عينية أو لم يكن له إلا الحص: وأما بذريق الحل، فبأن الحق الحقيق بالإذعان والتصديق هو أن الوجود نفس ثبوت الماهية العينية لا ثبوت شيء لهل حتى يكون هاهنا ثبوت شيء لشيء حتى [يقال] إنه فرع ثبوت ذلك الشيء، بل ليس هاهنا إلا ثبوت شيء فقط. الجمهور حيث[8] غفلوا عن هذه الدقيقة تراهم

---

(١) ج: الكيفية.
(٢) ... إذا كان الوجود للماهيّة فله نسبةٌ إليها، وللنسبة وجود، ولوجود النسبة نسبة إليها وتسلسل إلى غير النهاية: (أيضاً) «حكمة الإشراق»، ص ٦٥.
(٣) الف، ب: باعتبار الانقطاع.
(٤) ب: - للماهيّة.
(٥) ج: - على.
(٦) ج: منشاء.
(٧) ج: كان.
(٨) ب: لمّا.

تارة يخصصون القاعدة الكلية القائلة[1] بالفرعية، وتارة يهربون منها إلى القول بالاستلزام فقط، وتارة ينكرون ثبوت الوجود أصلاً لا ذهناً ولا عيناً[2] ولا اعتباراً ولا تحققاً، ويقولون إنه مجرّد اختراع كاذب، وإن مناط صدق الموجود كسائر المشتقات على شيء اتّحاد ذلك الشيء بمفهوم الموجود وهو أمر بسيط كنظائره يعبّر عنه «هَسْت» كما يعبّر عن العالم بـ «دانا» من غير قيام أمر حقيقي أو انتزاعيّ إلى غير ذلك من التعسفات.

فصل
في توضيح القول في نسبة الوجود إلى الممكنات

إنّ وجود كل ممكن عين ماهيته خارجا ومتحد بها نحوا من الإتحاد، بيان ذلك: إنّا حيث بينّا أن الوجود بالمعنى الحقيقي الذي به تكون الماهية موجودة ويطرد عنها العدم أمر عيني، فلو لم يكن وجود كلّ ممكن متحداً بماهيّته فلا يخلو إمّا أن يكون جزءاً منها أو زائداً عليها قائماً بها؛ والأوّل باطل لأنّ وجود الجزء غير وجود الكلّ.

ففي مرتبة وجود الجزء لا يكون للكلّ وجود والمقدّر خلافه، وكذا الثّاني لما مرّ من أنّ قيام الصّفة بالموصوف وثبوتها[3] له فرع ثبوت المثبت له في نفسه، فيلزم تقدّم الشيء على نفسه أو تكرّر أنحاء وجود شيء واحد من حيثيّةٍ واحدة، وكلاهما ممتنعان، أو ينجرّ إلى التسلسل في المترتّبات من الوجود المجتمعة الآحاد. وهذا التّسلسل مع امتناعه بالبراهين واستلزمه لانحصار ما لا يتناهى بين حاصرين ـ الوجود والماهيّة ـ يستلزم المدّعى، وهو كون الوجود نفس الماهيّة في العين، لأنّ قيام جميع الموجودات العارضة ـ بحيث لا يشذّ عنها وجود عارض ـ يستلزم وجوداً لها غير[4] عارض وإلّا لم يكن الجميع جميعاً.

---

(١) ج: - القائلة.
(٢) ج: - عيناً.
(٣) الف، ب، ج: ثبوته.
(٤) ج: - غير.

فإذا ثبت كون وجود كلّ ممكن عين ماهيّته في العين[١]، فلا يخلو إمّا[٢] بينهما مغايرة بحسب المعنى والمفهوم أم لا. والثّاني باطل وإلّا لكانا[٣] معنى لفظين مترادفين، ونحن نفهم من الإنسان معنى، ومن وجوده معنى آخر، ولإمكان تصوّر[٤] أحدهما مع الغفلة عن الآخر ولغير ذلك من الوجو المذكورة في المتداولات[٥]؛ فتعين الشق الأوّل وهو كون كلّ منهما غير الآخر بحسب الذّه مع اتّحادهما في الخارج.

فحينئذٍ بقي الكلام في كيفيّة اتّصاف الماهيّة بالوجود في ظرف التحليل العقلي، وكلّ موصوف بشيء و[٦]معروض له مرتبة غير مرتبة العارض؛ فعروض الوجود إمّا للماهيّة الموجودة أو المعدومة أو غير الموجودة والمعدومة؛ فالأوّل يوجب الدّور أو التسلسل، والثّاني يوجب التناقض، والثّالث يوجب ارتفاع النقيضين، والجواب بأنّ ارتفاع النقيضين عن المرتبة جائز بل واقع، غير نافع، لأنّ المرتبة التي يجوز خلوّ النقيضين عنها هي مرتبة من مراتب نفس الأمر، لها تحقّقٌ في الجملة سابقاً على النقيضين كمرتبة الماهيّة بالقياس إلى عوارضها. فإنّ للماهيّة وجوداً مع قطع النّظر عن العوارض، وليس لها وجودٌ مع قطع النّظر عن الوجود، فقياس قيام الوجود بالماهيّة على قيام نحو البياض بالجسم ووزان خلوّها عن الوجود والعدم بخلوّ الجسم عن البياض ومقابله غير صحيح، لأنّ الجسم له مرتبةٌ سابقةٌ على بياضه في الواقع؛ فقيام البياض للجسم فرع وجود المطلق عن قيد البياض ومقابله، وليس قيام الوجود فرع الماهيّة المعرّاة عن صفة الوجود والعدم، لأنّ الماهيّة المعرّاة عنهما لا تكون موجودةً لا في نفس الأمر ولا في مرتبة من مراتبها.

فالحقّ في هذا المقام أن يقال: إنّ العقل إذا حلّل الماهيّة الموجودة [إلى] شيئين، حكم بتقدّم[٧] أحدهما: أمّا بحسب الواقع فالمتقدّم هو الوجود، لأنه

---

(١) ج: - في العين.
(٢) الف، ب: - إمّا.
(٣) ج: لكان.
(٤) ج: قصور.
(٥) ج: المتداولان.
(٦) ج: - و.
(٧) ب: - بتقدّم.

الأصل في أن يكون حقيقةً وهو الصادر عن الجاعل بالذّات: والماهيّة متّحدةٌ معه محمولةٌ عليه لا كحمل[1] العرضيّات اللاحقة، بل حملها عليه واتّحادها معه بحسب مرتبة هويّته وذاته. وأمّا بحسب الذهن فالمتقدّم هو الماهيّة، لأنّها الأصل في الأحكام العقلية، والتقدّم هاهنا ليس بحسب الوجود، بل بحسب نحو آخر غير الخمسة المشهورة وهو التقدّم بحسب الماهيّة كتقدّم معنى الجنس على معنى النوع مع قطع النظر عن ملاحظة وجودهما.

وبالجملة، مغايرة الماهيّة للوجود واتّصافها به أمر عقلي إنّما يكون في اعتبار الذّهن؛ واعتبار الذّهن مغايرتها للوجود وتجريدها عنه وإن كان أيضاً نحواً من الوجود، كما أنّ الكون في الخارج نحو من الوجود، إلّا أنّ للعقل أن يلاحظ هذا النحو ويصف الماهيّة بالوجود، فهذه الملاحظ التي من شأن العقل أن يجرّد الماهيّة فيها عن جميع الوجودات أي لا يلاحظ معها شيئاً[2] من الوجودات حتّى هذا النحو[3] التجرّدي الذي هو أيضاً نحو من الوجود في الواقع لا بتعمّل العقل، لها اعتباران:

أحدهما اعتبار كونها تخلية الماهيّة في ذاتها عن جميع العوارض والوجودات. وثانيهما اعتبار كونها نحواً من أنحاء وجود الماهيّة.

فالماهيّة بأحد الاعتبارين موصوفةٌ بالوجود المطلق، وبالآخر مخلوطةٌ به غير موصوفة به. فالتّعرية باعتبار والخلط باعتبار، وليس حيثيّة أحد الاعتبارين غير حيثيّة الآخر حتى يعود الإشكال جذعاً، من أنّ الاعتبار الذي بها يتّصف الماهيّة بالوجود لا بدّ فيه أيضاً من مغايرة بين الموصوف والصّفة؛ لأنّ هذا التجيد عن كافّة الوجودات هو بعينه نحو من الوجود بالذّات لا غير.

فانظر إلى نور الوجود المطلق كيف نفذ في جميع هياكل المعاني وأقطار الماهيّات بحيث لا يمكن عريها عنه، حتّى إنّ عريها عنه أيضاً نحو انصباغها به.

(١) ج: بحمل.
(٢) الف، ب: شيء.
(٣) ج: - النحو.

تقرير آخر[1]

في تحقيق زيادة الوجود على الماهيّة في التّصور لا في العين

و[2]هو أنّ للعقل[3] بحسب شأنه من التحليل أن يلاحظ كلًّا من الماهيّة والوجود من غير ملاحظة الآخر، أو يعتبر الوجود متّصلاً ويلاحظ[4] معنى له اختصاص ناعت بالماهيّة لا بحسب الخارج ليلزم تقدّمها عليه، بل بحسب العقل، وغاية الأمر أن يلزم تقدّمها على الوجود بالوجود العقلي. ويلزم ذلك لجواز أن يلاحظها العقل وحدها من غير ملاحظة شيء من الوجودين العينيّ والذّهني معها، وملاحظتها مع عدم اعتبار نحو من الوجود وإن كانت نحو وجود ذهني، لكن لا يلاحظها العقل من حيث ذلك الوجود أو لا يلاحظ ذلك الوجود وإن كان هو نفس تلك الملاحظة. فإنّ عدم اعتبار شيء غير اعتبار عدمه؛ فللعقل أن يصف الماهيّة بالوجود المطلق في هذه الملاحظة لا بحسبها، ثمّ إن اعتبر العقل هذا النحو من وجودها الذّهني لم يلزم تسلسل في الوجودات، بل ينقطع بانقطاع الاعتبار.

وليعلم أنّ في متّسعٍ[5] من هذا التجشّم، حيث قرّرنا أنّ الوجود نفس ثبوت الماهيّة لا ثبوت شيءٍ لها؛ فلا مجال للفرعيّة هاهنا وإن كان إطلاق لفظ الاتّصاف على الارتباط الذي يكون بين الماهيّة ووجودها من باب التّوسّع أو الاشتراك، فإنّه ليس من قبيل اتّصاف الموضوع بالعرض القائم به، بل من قبيل اتّصاف البسائط بالفصول المتّحدة بها.

فصل

في أنّ تخصيص الوجود بماذا؟ ــ على الإجمال ــ

وليعلم أنّ تخصيص[6] كلّ وجود إمّا بنفس حقيقته، أو بمرتبة من التقدّم والتأخر والشدّة والضعف، أو بنفس موضوعه.

---

(١) ب: - آخر.

(٢) ب: - و.

(٣) ب: العقل.

(٤) ب: - أو يعتبر الوجود متصلاً ويلاحظ.

(٥) ج: منع.

(٦) ج: تخصص.

وقل: تخصيص[1] كلّ وجود بإضافته إلى موضوعه، أي يتقوّم بإضافته إلى موضوعه، لا أنّ الإضافة لحقته من خارج، فإنّ الوجود المعلول عرض وكلّ عرضٍ فإنّه متقوّم بوجوده في موضوعه وكذلك حال الوجود؛ فوجود كلج ماهيّةٍ يتقوّم بإضافته إلى تلك الماهيّة لا[2] كما يكون الشيء في المكان، فإنّ كونه في نفسه غير كونه في المكان[3].

وفيه بحث: فإنّ الخبط في قياس نسبة الماهيّة إلى الوجود بنسبة الموضوع إلى العرض واضح لما مرّ من أنّه لا قوام للماهيّة[4] مجرّدة عن الوجود قيام الموضوع بما يقوم به، فالوجود ليس سوى كون الموضوع، لا كون أمر كالعرض للموضوع؛ والعرض وإن كان كونه في نفسه هو بعينه هو كونه للموضوع إلّا أنّ كونه غير كون موضوعه بخلاف الوجود، فإنّ كونه هو بعينه كون الموضوع فلا تكون الماهيّة موضوعةً للوجود، بل نسبة الوجود إليها نسبة الفصل الحقيقي إلى الجنس.

ففرق إذن بين كون الشيء في المكان وفي الزّمان، وبين كون الشيء في الموضوع، وبين نفس كون الموضوع، نصّ على هذا الشيخ في مواضع من «التعليقات» ونصّ عليه غيره أيضاً من موافقيه ومتابعيه، وقد نقلنا عباراتهم وتنصيصاتهم على هذا المطلب في كتابنا الكبير المسمّى «بالأسفار الأربعة»[5]

---

(۱) ج: تخصص. (۲) ب: - لا.

(۳) به نسختين الف: ص ۱۲، س ٥ ـ ۹ (وج): ص ١٥، س ١٥ ـ ١٧ بر هامش اين مطب مضبوط است: «القائل هو بهمنيار في كتابه المسمى بالتحصيل ٥» ونهاده برپايه آن، عبارات آتى از التحصيل (تصحيح مرحوم استاد مطهرى، دانشگاه طهران، ١٣٤٩، ص ٢٨٢، س ١٣ ـ ١٨) استخراج وبدين مقام ضبط شد: . . . وتخصيص كلّ موجود هو بإضافته إلى موضوعه، أي يتقوّم بإضافته إلى موضوعه وإلى سببه، لا أن تكون الإضافة لحقته من خارج، فإنّ وجود المعلول عرض، وكلّ عرض فإنّه متقوّم لوجوده في موضوعه. وكذلك حال الوجود فإنّ وجود الإنسان مثلاً متقوّم بإضافته إلى الإنسان، ووجود زيد متقوّم بإضافته إلى زيد، لا كما يكون الشيء في مكان ثمّ يعرض له الإضافة من خارج بأنّه محويّ أعني أنّ الإضافة لا تقوّمه، بل إضافة وجود كلّ شيء تقوّمه.

(٤) ج: الماهيّة.

(٥) «اسفار»، ج ١، ص ٥٦ و٥٧، كه بدان ـ چنانكه به متن ايراد فرموده است ـ ا «المباحثات والتعليقات» شيخ الرئيس والتحصيل بهمنيار نقل مى كند.

وما أكثر ما زلّت أقدام المتأخّرين، حيث أهملوا في فهم الغرض عنها حرّفوا الكلم عن مواضعها وحملوها على اعتبارية الوجود، وأنّه ممّا لا حقيقة له في الخارج، ولا في الماهيّات منه شيء غير الحصص.

وإنّي كنت شديد الذبّ عنهم في اعتباريّة الوجود وتأصّل الماهيّات حتّى هداني ربّي، فانكشف لي انكشافاً بيّناً أنّ الأمر بعكس ذلك. والحمد لله الذي ثبّتني على القول الثابت في الحياة الدّنيا وفي الآخرة ولولا ما ثبّتني لقد كدت أركن إليهم شيئاً قليلاً.

فالوجودات حقائق متأصّلةٌ، والماهيّات التي هي الأعيان الثابتة[1] ما شمّت رائحة الوجود أبداً؛ وليست الوجودات إلّا أشعّة وأضواء للنّور الحقيقي والجود الأحدي جلّ مجده، ثمّ لكلّ منها نعوت ذاتيّةٌ ومفهوماتٌ ذهنيّةٌ هي المسمّاة بالماهيّات ـ كما سنبرهن عليه إن شاء الله تعالى.

زيادة كشف:

أمّا تخصيص الوجود بنفس حقيقته الواجبيّة وبمراتبه في التقدّم والتأخّر والشّدّة والضعف والغنى والحاجة فإنّما هو تخصيص له بما هو فيه من حيثيّاته الذّاتية وشؤونه الحقيقية باعتبار حقيقته البسيطة التي لا جنس لها ولا فصل. وأمّا تخصيصه بموضوعه ـ أعني الماهيّات المتّصفة به في العقل ـ فهو ليس باعتبار شؤونه في نفسه، بل باعتبار ما ينبعث عنه في العقل من الماهيّات المتخالفة الذّوات وإن كان الوجود والماهيّة في كلّ ذي ماهيّة [متّحدين][2] عيناً، وهذا أمر غريب سيتّضح لك سرّه إن شاء الله.

قال الشيخ الرئيس في كتاب «المباحثات»: إنّ الوجود في ذوات الماهيّات لا يختلف بالنّوع، بل إن كان اختلاف فبالتأكّد والضعف، وإنّما يختلف ماهيّات الأشياء التي تنال الوجود بالنوع؛ وما فيها من الوجود غير مختلف النّوع، فإنّ

---

(١) ج: - الثابتة. (٢) همة نسخه ها: متّحدان.

الإنسان يخالف الفرس بالنّوع لأجل ماهيّته، لا لوجوده[1].

فالتخصيص للوجود على الوجه الأوّل بحسب ذاته بذاته، وأمّا على الوجه الثّاني، فباعتبار ما معه في كلّ مرتبة من النعوت الكليّة؛ ولا يبعد أن يكون معنى قول أتباع المشّائين بتخالف الوجودات أنواعاً، هذا المعنى، وهذا كمراتب الأعداد، فإنّها يصحّ القول بكونها متّحدةً في النوع، إذ ليس في كلّ منها سوى الوحدات وهي أمور متشابهةٌ[2]، ويصحّ القول أيضاً بكونها متخالفة المعاني الذّاتية، إذ ينتزع العقل من كلّ مرتبة منها نعوتاً ذاتية خلاف ما ينتزع من غيرها ويكون مصداق حمل تلك النعوت نفس ذوات تلك المراتب، فهي كالوجودات ومراتبها في النّزول، كأنّها متّفقةً حقيقة وإنّية؛ مختلفة ماهيّة ومفهوماً. فأتقن ذلك فإنّه من نفائس المطالب.

* * *

(١) ... إنّ الوجود في ذوات الوجود (كذا، ويظهران يكون المراد منها أي ذوات الوجود - الماهيّات، سهاً) غير مختلف بالنوع، بل إن كان اختلاف فبالتأكّد والضعف وإنّما تختلف ماهيّات الأشياء التي تنال الوجود بالنّوع وما يلبسها من الوجود غير مختلف النوع، فإنّ الإنسان يخالف الفرس بالنوع لأجل ماهيّته لا وجوده الماحثات (چاپ بيدار، قم، ١٣٧١)، ص ٤١، س ٣ - ٧.

(٢) ج: متناهية.

المقالة الثّانية

في أحكام وجب الوجود بحسب المفهوم

فصل

في أنّ حقيقة الوجود الواجبي ـ جلّ مجده ـ غير معلوم لأحد بالعلم الحصولي ولا يمكن أيضاً حصوله لغيره على سبيل المشاهدة التّامة الاكتناهيّة

أمّا أنّه غير معلوم الكنه على سبيل الارتسام، فلأنّه لو كان كذلك لكان ذا ماهيّة كليّة لها إمكان[1] حصولاتٍ متعددة، والواجب محض الوجود؛ ولأنّه يلزم تعدّد الواجب بالذّات، تعالى عنه علوّاً كبيراً؛ ولأنّ كلّ موجودٍ في الذّهن عرضٌ قائمٌ بالذّهن، والواجب بالذّات ليس بعرضٍ لاحتياجه إلى المحلّ؛ ولأنّ وجود الشيء في الذّهن عبارةٌ عن حصول صورةٍ منه في الذّهن مطابقة للخارج، وهذا إنّما يكون بتبدّل الوجود مع انحفاظ الماهيّة، وهذا إنّما يتصوّر فيما ليس مجردّ الوجود، وإلّا لزم انقلاب الوجود العيني وجوداً ذهنيّاً [و]هذا محال.

وأمّا أنّ الوجود الواجبي غير معلوم لأحدٍ بالمشاهدة الحضوريّة على سبيل الإحاطة والاكتناه، فلأنّ[2] المعلوم بالمشاهدة لا يكون إلّا ما يكون له وجود نسبيّ للعالم، يعني أنّ وجوده من حيث كونه معلوماً[3] هو بعينه وجوده للعالم، كما أنّ وجود المحسوس من حيث كونه محسوساً هو بعينه وجوده[4] للجوهر

---

(١) الف، ب: لإمكان (بجاى «لها إمكان»).

(٢) ب: فإنّ.

(٣) ب: محسوساً.

(٤) ب: ـ للعالم كما... بعينه وجوده.

الحاسّ، والوجود الرابطي لا يكون إلّا للحالّ والعرض بالقياس إلى المحلّ والموضوع أو للمجعول بالقياس إلى الجاعل؛ والواجب بالذّات ليس [شيئا][1] من هذين، فلا تكون حقيقته معقولاً لشيء غيره؛ بل له التسلّط والقهر على الممكنات بإشراق نور الوجود عليها؛ فبقدر ما يحصل لكلّ أحدٍ من إشراق نوره ولمعة وجوده يعرفه.

وبالجملة حصول الشيء لعلّته الفيّاضة حصولٌ تامٌ يوجب العلم التّام، أمّا حصول العلّة المفيضة للمعلول[2] المفاض عليه، فليس إلّا حصولاً ضعيفاً بتوسّط ما يفاض منها ويرشح عنها عليه؛ فلكلّ ممكن من الممكنات أن ينال ذات الموجود[3] الحقّ المجرّد عن الأحياز والجهات على قدر ما يحصل له من تجلّي ذاته المقدّسة بقدر وعائه الوجودي؛ ويفقد عنه ويحرم عليه بقدر ضعفه وقصوره وضيقه عن الإحاطة، لبعده عن منبع الوجود من قِبَل مقارنته للأعدام[4] والقوى والموادّ، لا لمنع وبخل من قِبَله تعالى؛ فإنّه لشدّة نوره النّافذ وعدم تناهي جوده ورحمته أقرب إلى كلّ أحدٍ[5] من كلّ أحدٍ كما أشار إليه بقوله: ﴿وَنَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِيدِ﴾[6] وقوله: ﴿وَإِذَا سَأَلَكَ عِبَادِي عَنِّي فَإِنِّي قَرِيبٌ﴾[7].

لك أن تقول: إذا جوّزتَ كون ذاته تعالى معلوماً بالحضور الإشراقي لكلّ أحد بقدر ما يفاض عليه، ولا شكّ أنّ المشهود بالشهود الوجودي ليس حينئذٍ إلّا نفس حقيقته البسيطة، لا وجهاً من وجوهه، فكيف لا يكون معلوماً بالكنه، والمشهود ليس إلّا هويّته البسيطة[8] لا غير؟ فاعلم أنّ المعلوم من الحقّ لكلّ أحد وإن كان نفس ذاته الحقّة إلّا أنّ المشاعر والمدارك قاصرةٌ عن البلوغ إلى كنه ذاته والوصول إلى حرم كبريائه، بل إنّما ينالونه و[يشاهدونه][9] بقدر أحداق مداركهم الضعيفة.

---

(1) الف، ب، ج: شيء.
(2) ج: للمعلوم.
(3) ب: - الموجود.
(4) الف، ب، ج: الأعلام.
(5) ب: - إلى كلّ أحد.
(6) سورة ق (50)، آية: 16.
(7) سورة بقره (2)، آية: 186.
(8) الف: البسيط.
(9) الف، ب، ج: يشاهدون له.

وقد مرّ أنّ سبب الحجاب الضعف والقصور في البصائر عن إدراك النور؛ فليس للممكنات مشاهدة ذاته إلّا من وراء حجاب أو حجب هي مراتب القصورات الحاصلة من جهة الإمكانات حتّى المعلول الأوّل فهو أيضاً لا يُشاهد ذاته إلّا بواسطة عين وجوده الإمكاني وبوسيلة إدراك هويّته، فيكون مشهود الحقّ له بحسب شهود ذاته وبقدر وعائه الوجودي، لا بحسب ما هو المشهود. هذا لا ينافي الفناء الذي يدّعونه، فإنّه إنّما[1] يحصل بترك الالتفات إلى الذّات والإقبال بكليّة الذّات وشراشر الهمّة إلى الحقّ، والهويّة الإمكانيّة لا ترتفع بترك الالتفات إليها، فحكمها باقٍ في كونها حجاباً، ولأنّ الكلام في مقام الغيريّة وفي كون الممكن بحسب ذاته عارفاً بالحقّ؛ فإذا لم يبق للممكن من حيث ذاته أثرٌ فلم يكن الممكن ممكناً.

وللإشارة إلى أنّ هويّة كل ممكن حجاب له عن إدراك ذات الحقّ قال الحلّاج:

بيني وبينك «إنّيٌّ» ينازعُني ... فارفع بلطفك «إنّيّ» من البين[2]

حكمةٌ عرشيةٌ:

إعلم يا أخا الحقيقة ـ هداك الله طريق الحقّ ـ أنّ العلم كالجهل قد يكون[3]

---

(١) ب: - إنّما.

(٢) يروى عن عبد الودود بن سعيد بن عبد الغنيّ الزاهد: قال... رأيت الحلاج... فقلت له كيفالطريق إلى الله، تعالى، قال الطريق بين اثنين وليس مع الله أحد فقلت، بيّن، قال: من لم يقف على إشاراتنا لم ترشده عبارتنا. ثمّ قال:

أأنت أم أنا هذا في إلهين ... حاشاك حاشاك من إثبات اثنين
هويّة لك في لائيّتي أبداً ... كلّي على الكُلّ تلبيس بوجهين
فأين ذاتك عنّي حيث كنت أرى ... فقد تبيّن ذاتي حيث لا أين
وأين وجهك مقصود بناظرتي ... في باطن القلب أم في ناظر العين
بيني وبينك «إنّي» يزاحمني ... فارفع بـ«إنّيك» «إنّيّ» من البين

فقلت له: هل لك أن تشرح هذه الأبيات قال: لا يسلّم لأحد معناها إلّا لرسول الله، ﷺ استحقاقاً ولي تبعاً: «أخبار الحلاج» (= چاپ ماسنيون وكراوس، پاريس، قلم ولاروز، ١٩٣٦) ص ٧٤ ـ ٧٦، س ١ ـ ١٧.

(٣) ج: - قد يكون.

بسيطاً وقد يكون مركّباً، والأوّل عبارة عن إدراك الشيء مع الذهول عن ذلك الإدراك وعن التصديق بأنّ المدرك ماذا؛ والثّاني عبارةٌ عن إدراك الشيء مع الشّعور بذلك الإدراك وبأنّ المدرك هو ذلك الشيء.

إذا تمهّد[1] هذا فنقول: إنّ إدراك الحقّ الأوّل سبحانه على الوجه البسيط حاصل لكلّ أحد بحسب الفطرة من غير تعمّل وكسب، لأنّ المدرك بالذات في كل إدراك ليس إلّا نحو وجود الشيء على ما هو تحقيق المحقّقين من المحصّلين، سواء كان الإدراك إحساساً أو تخيّلاً أو توهّماً أو تعقّلاً حسب ما ينقسم الوجود إلى المحسوسات والمتخيّلات والموهومات والمعقولات، لاختلاف مراتب صور الموجودات في التجرّد عن الموادّ وعن الأغشية المادّية.

وسيتّضح لك إن شاء الله أنّ وجود كلّ شيء ليس إلّا حقيقة هويّته المرتبطة بنفس الذات إلى الوجود القيّوم الإلهي، ويتبيّن أيضاً أنّ الهويّات الوجوديّة من مراتب تجليّات ذاته ولمعات جماله وجلاله.

فإذن إدراك كلّ شيء بأيّ نحو من الإدراك ليس إلّا حضور ذلك الشيء عند المدرك على الوجه الذي ينسب إليه سبحانه، ومشاهدة المدرك له على الجهة الّتي هو بها مرتبط إلى الحق، تعالى، وهي موجوديّته ونحو وجوده، وهذا لا يمكن إلّا[2] بمعرفة ذات الحقّ بذاته لأنّ صريح ذاته بذاته منتهى[3] سلسلة الممكنات وغاية جميع التعلّقات؛ فإذا كان التّعلّق [به] والارتباط إليه مقوّماً لموجوديّة كلّ موجود ممكن، والعلم ليس إلّا حضور وجود الشيء مجرّداً عن نفس المادة أو غواشيها وعوارضها، فلا محالة من أدرك شيئاً بيّ إدراك كان، فقد أدرك البارىء جلّ ذكره وإن غفل عن هذا الإدراك.

فظهر أنّ جميع من يصحّ منه الإدراك عرفاء [بالله][4] تعالى، ويستوي في هذا الإدرك الذي هو على الوجه البسيط المؤمن والكافر والخواصّ والعوامّ من البشر.

---

(١) ج: عرفت.
(٢) الف: لا.
(٣) ج: ينتهي.
(٤) الف: لله/ ب، ج: الله.

وأما الإدراك على الوجه المركّب، سواء كان بطريق المكاشفة أو بطريق الاستدلال، فهو ليس ممّا[1] هو حاصلٌ للجميع، بل للبعض، و[2]هو مناط التكليف، ومقصد الرّسالة، وإليه يتطرّق الخطأ والصواب، وبه يحصل أحكام الكفر والإيمان، وفيه يحصل التّفاضل بين الناس لا في النّحو الأوّل، فإنّه لا يتطرّق إليه الخطأ والجهالة لكونه فطريّاً للجميع ﴿فِطْرَتَ ٱللَّهِ ٱلَّتِي فَطَرَ ٱلنَّاسَ عَلَيْهَا﴾[3] وقيل في الحكمة الفارسية:

دانش دانش است كان فكرى است　　دانش حق ذوات را فطرى است

فإذن قد انكشف أنّ مدركات الخمس كمدركات سائر القوى الإدراكية مظاهر للهُويّة[4] الإلهيّة ومشاهد للوجود الحقّ الأحدي الذي هو المحبوب الأوّل والوجهة الكبرى للإنسان ﴿فَأَيْنَمَا تُوَلُّوا فَثَمَّ وَجْهُ ٱللَّهِ﴾[5] فبعينه يشاهده وينظر إليه لا على وجهٍ يعتقده الأشاعرة، وبأذنه يسمع كلامه، وبأنفه يشمّ رائحةً طيّبةً، وبجميع لامسته يلمس لا على وجهٍ يقوله المجسّمةُ ـ تعالى الله عمّا يوجب التّجسّم[6] والتكثّر والتشبيه والتغيّر علوّاً كبيراً ـ بل على نحو يعتقده الرّاسخون في العلم؛ فيدرك المحبوب الحقيقي بجميع القوى والجوارح مع تقدّس ذاته عن الأمكنة والجهات، وتجرّد حقيقته عن الموادّ والجسمانيّات. وما ذكرناه ممّا أطبق عليه أئمّة الكشف والشّهود الذين [هم] خلاصة عباد الله المعبود.

فصل

في أنّ الوجود الواجبي غير متعدّد

لنا بفضل الله وملكوته برهانٌ شريف على هذا المطلب الذي هو الوجهة الكبرى لأهل الطلب[7] يتكفّل لدفع الشّبهة المشهورة المنسوبة إلى ابن كمونة،

---

(1) ج: ما.

(2) ج: منّا.

(3) سورة روم (30)، آية: 30.

(4) الف: لهويه/ ب: الهويه.

(5) سورة بقره (2)، آية: 115.

(6) الف، ب: التجسيم.

(7) ب: - لأهل الطلب.

يستدعي بيانه[1] تمهيد مقدّمةٍ وهي أنّ الواجب تعالى كما أنّه واجب الوجود بالذّات من جهة ذاته، كذلك واجب الوجود من جميع الجهات والحيثيّات؛ وليست[2] للواجب تعالى جهةٌ أخرى لا يكون بحسبها واجباً وموجوداً.

وهذه مقدّمةٌ قد حقّقناها وبسطنا القول فيها في «الأسفار الأربع»[3]، وزيّفنا قول من جوّز أنّ ذات الواجب ـ تعالى ـ يكون بالقياس إلى إيجاد الحوادث ممكنة الوجود؛ لأنّه غير مرضيّ عند المبرهن التّام الحكمة وإن قبله كثير من الأتباع كصاحب حواشي «التجريد»، حيث ذكروا أنّ الواجب بالذّات قد يعرض له إمكان بالقياس إلى الغير وللغير إمكان بالقياس إليه وإن لم يعرض له الإمكان بالغير[4] ولم يتفطّنوا بأنّ الواجب بالذّات واجب بالقياس إلى الممكنات المستندة إليه، وهي أضاً واجبة الحصول له، لأنّ وجوداتها [رقائق][5] فيضه ورشحات بحره، كيف، ولو كانت له في ذاته بذاته جهةٌ أخرى لزم التركيب وهو ممتنعٌ؛ ولو كانت له بغيره فيكون للغير تأثير في ذاته، فيكون له في ذاته تأثّر وانفعال ينافي فعليته ووجوبه لكونه بسيط الحقيقة من كلّ وجهٍ.

فإذن لا بدّ أن يكون واجب الوجود بذاته موجوداً وواجباً بجميع الحيثيّات الصحيحة[6] وعلى جميع الاعتبارات المطابقة لما هو الواقع، وإلّا لم يكن حقيقته بتمامها مصداقاً لحمل الوجود والوجوب. إذ لو فرض كونه فاقداً لمرتبةٍ من مراتب الوجود، وجهة من جهات التّحصّل، أو عادماً لكمالٍ من كمالات الموجود بما هو موجود، فلم يكن ذا ته[7] من هذه الحيثيّته مصداقاً للوجود؛ فيستحقّ في ذاته جهةً إمكانيّة أو امتناعيّة تخالف جهة الفعليّة والتّحصّل، فيتركّب ذاته من حيثيّتي الوجوب وغيره، بل تنتظم[8] من جهة وجوديّةٍ وجهة عدميّةٍ فلا

---

(١) الف، ب: - بيانه.
(٢) ب: ليس.
(٣) (... فصل في أنّ الواجب لذاته واجب من جميع جهاته). «الأسفار»، ج ١، ص ١٤٩ - ١٤٣.
(٤) ب: - بالغير.
(٥) الف، ب، ج: دقاوق.
(٦) ج: - الصحيحة.
(٧) ب: - ذاته.
(٨) ب، ج: ينتظم.

يكون المفروض واجباً بل الواجب غيره، ولا يكون أيضاً واحداً حقيقيّا بل مركّباً.

فإذا تمهّدت هذه المقدّمة التي مفادها أنّ كلّ كمال وجمال يجب أن يكون حاصلاً لذات الواجب تعالى ولو وجد في غيره يكون مترشّحاً عنه فائضاً من لدنه[1]، فنقول: لو تعدّد الواجب بالذّات، فلا بدّ أن لا تكون بينهما علاقة ذاتية توجب[2] تعلّق أحدهما بالآخر وإلّا لزم معلوليّة أحد الواجبين[3] وهو خرق الفرض؛ فإذن لكلّ منهما مرتبة من الكمال وحظٌّ من الوجود والتّحصّل لا يكون للآخر ولا منبعثاً منه مأخوذاً من لدنه. فيكون كلّ منهما عادماً لنشأةٍ كماليّةٍ وفاقداً لمرتبةٍ وجوديّةٍ سواءٌ كانت ممتنعة الحصول له لذاته، أو ممكنة. فذات كلّ منهما بذاته لست محض حيثيّة الفعليّة والوجوب والكمال، بل يكون بحسب ذاته مصداقاً لحصول شيء وفقدان شيء كلاهما من طبيعة الوجود بما هو وجود[4]، فلا يكون واحداً حقيقياً، والتركيب ينافي الواجبيّة ـ كما مرّت الإشارة إليه.

فالواجب الوجود بالذّات لا بدّ وأن يكون من فرط التّحصّل وكمال الفعليّة جامعاً لجميع النّشآت الوجوديّة والحيثيّات الكماليّة إلّا أموراً عدميّةً وصفاتٍ نقصانيةً، فلا [مكافىء][5] له في الوجود والفضيلة، بل ذاته بذاته تجب أن تكون مستند جميع الكمالات[6] ومنبع كلّ الخيرات. وهذا البرهان قليل الجدوى للنّاقصين، لكنّه عند من ارتضات نفسه بالفلسفة يرجّح على كثير من البراهين الشديدة القويّة.

* * *

(1) ب: - من لدنه.
(2) الف: يوجب.
(3) ج: الوجهين.
(4) ب: موجود.
(5) الف، ب، ج: مكافى.
(6) ج: المهيات.

المقالة الثالثة

في إثبات الوجود الذهني والظهور[1] الظلّي

قد اتّفقت أقوال الحكماء خلافاً لشرذمةٍ من المتكلّمين على أنّ للأشياء سوى هذا النحو من الوجود الذي يترتّب عليها فيه الآثار المعروفة، نحواً آخر من الوجود وظهوراً آخر عبّر عنه بـ«الوجود الذهني»، مَظهره بل مُظهره المدارك العقليّة والمشاعر الحسّية.

تمهيد:

إنّ من المقدّمات المبتنية عليها معرفة نحوٍ آخر من الوجود، وعالم آخر من الشهود، أمران يجب الخوض فيهما على من أراد استكشاف الحال فيما اختلفت فيه الأقوال:

الأوّل: إنّ للممكنات ماهيّةً ووجوداً. وأثر الفاعل وما يترتّب على تأثيره، بل على نفس ذاته ليس إلّا نحو وجود المعلول دون ماهيّته، لاستغنائها عن الجعل والإفاضة، لا لوجوبها وفعليّتها، بل لشدّة نقصها عن تعلّق الجعل والإفاضة بها، والوجود من الأمور المشكّكة الواقعة في مراتب متفاوتةٍ شدّةً وضعفاً وتماميّةً ونقصاً بنفس حقيقتها المتّفقة في الجميع[2]؛ فكلّما كان الوجود للشيء أقوى وأكمل كانت الآثار المترتّبة عليه أكثر وأظهر وبالعكس في خلافه؛ حتّى إنّه قد تكون لماهيّةٍ واحدة أنحاءٌ من الكون والوجود، بعضها أقوى تترتّب عليه الآثار المخصوصة، وبعضها أضعف لا يترتّب عليه تلك الآثار والخواصّ.

---

(١) ج: - والظهور.   (٢) ج: الحسنى.

فالجوهريّة مثلاً مفهوم واحدٌ ومعنى فارد يوجد تارةً مستقلًّا بنفسه، مفارقاً عن الموضوع والمادّة، ثابتاً دائماً، متبرّئاً عن الكون والفساد والتغيّر إلّا ما شاء الله كالعقول المفارقة، والملائكة المقرّبين على مراتبها؛ ويوجد[١] تارةً أخرى مفتقراً إلى المادّة مقترناً بها، منفعلاً عن العلل الخارجيّة متحرّكاً وساكناً وكائناً[٢] فاسداً كالصّور النوعيّة والنّفوس الأرضيّة على تفاوت درجاتها في الضعف والفقر؛ ويوجد طوراً آخر وجوداً[٣] أضعف من هذين، حيث لا يكون فاعلاً ولا منفعلاً ولا ثابتاً ولا متحرّكاً كالصّور الّتي توهّمها الإنسان.

والثّاني: إنّ الله ـ تعالى ـ قد خلق النفس الإنسانيّة بحيث يكون لها اقتدارٌ على إيجاد صور الأشياء المجرّدة والمادّية، لأنّها من سنُ الملكوت وعالم القدرة والفعل؛ والمانع من التأثير والإفادة مصادفة أحكام التجسّم وجهات الإمكان والفقر، وحيثيّات القوة والعدم، لصحبة المادّة ولواحقها، وكلّ صورةٍ صدرت عن الفاعل الغالب عليه أحكام الوجوب والتجرّد والغنى، يكون لها حصول تعلقيّ لذلك الفاعل، بل حصولها في نفسها هو بعينه[٤] حصولها لفاعلها المفيض لوجودها، وهو الفاعل في عرف الإلهيّين.

وأمّا عند الطّبيعيّين فكلّ منشأ الحركة وإن كان على جهة الإعداد والتّهيئة للموادّ، فهو فاعل[٥] كالبنّاء في بنائه، والنّجّار في نجره، وهما بالقابل لتلك الحركات أشبه منهما عند أولئك من الفاعل لها.

ثمّ اعلم أنّ حصول الشيء للشيء ليس من شرطه أن يكون حالًا فيه[٦] ووصفاً ناعتاً له، بل حصول الشيء للفاعل الذّاتي أوكد وأعلق من حصوله لقابله[٧]. كما أنّ[٨] جميع صور الأشياء الخارجيّة والذّهنيّة حاصلةٌ[٩] للفاعل

---

(١) ج: توجد. (٢) ج: + و.
(٣) ج: - وجوداً. (٤) نسخه ها جز «ج»: بعينها.
(٥) ب: - فهو فاعل. (٦) ج: - فيه.
(٧) بر هامش نسخه الف (ص ٢١، س ٤) وارد ا ست: أوكد وأحقّ من حصولها لغيره ص، واين «ص» على الظاهر مشعر است به عنوان صحّت حاشيه، ومآلاً عدم صحت متن ولكن مى نمايد كه بدين مقام (عبارت هامش) نسخه بدل مى بوده باشد.
(٨) ج: + حصول. (٩) ج: - حاصلة.

الحقيقي الإلهي ولا فاعل بالحقيقة إلّا هو[1]، وفاعليّة الفواعل الذّاتيّة عبارةٌ عن تكثّر جهات إفاضته وتعداد[2] حيثيّات جعله وإفادته، وذلك الحضور الّذي لها عنده ـ تعالى ـ ليس حصولاً بمعنى الحلول والناعتيّة لاستحالة ذلك في حقّه تعالى، بل [يكون] حصولاً أشدّ وأوكد من حصول صفة الشيء له.

وقد حقّق الشيخ الرئيس[3] وغيره من الحكماء الراسخين[4] أنّ حصول صور الممكنات للبارىء سبحانه ونسبتها إليه إلّا قيّوميّته لها ويتّحد في تلك النسبة معنى كونها عنه وفيه؛ يعني أنّ حصولها عنه ـ تعالى ـ هو بعينه وجودها له من غير قيام حلوليّ، وهكذا الحكم في نسبة[5] قيام الصور المعقولة أو المتخيّلة للنّفس الإنساني. فإنّ النفس خلقت ووجدت مثالاً للبارىء ذاتاً وصفةً[6] وفعلاً مع التفاوت الحاصل بين المثال والحقيقة، والبارىء تعالى منزّه عن المثل، لأنّه لا يكون له[7] مشارك في الحقيقة، لا عن المثال لأنّ المثال ليس من حقيقة الممثّل له.

فللنّفس الإنسانيّة في ذاتها عالم خاصّ في مملكةٍ شبيهةٍ لمملكة بارئها، مشتملة على أنواع الجواهر[8] والأعراض المجرّدة والمادّية وأصناف البسائط والمركّبات من الأفلاك المتحرّكة والساكنة والعناصر والجماد والنّبات والحيوانات البرّية والبحريّة وسائر الخلائق، يشاهدها بنفس حصولها منها لها، والنّاس لفي غفلةٍ وذهول عن عالم القلب وعجائب الملكوت الإنساني لشدّة اهتمامهم بإصلاح الظّواهر وقوّة اشتغالهم بعالم الأجسام ونسيانهم أمر الآخرة والرجّوع إلى الحقّ وعرفانه: ﴿نَسُوا اللَّهَ فَأَنسَاهُمْ أَنفُسَهُمْ﴾[9] والحقّ تعالى خلق

---

(١) الف، ب: هو هو/ ج: + أوكد وأعلق من حصولها لغيره.

(٢) ج: تعدّد.

(٣) «التعليقات» (املاء بهمنيار)، ص ١٥٦، س ١ ـ ١٢.

(٤) بهمنيار «التحصيل»، ص ٥٤٧، س ٣ ـ ١١.

(٥) ب: - نسبة.

(٦) الف: صفة وذاتاً.

(٧) ج: - له.

(٨) ج: + المجرده.

(٩) سورة حشر (٥٩)، آية: ١٩.

النفس الإنسانيّة مثالاً له ذاتاً وصفةً[1] وأفعالاً، ليكون معرفتها وسيلةً إلى معرفة الحقّ كذلك، فمن جهل نفسه وأحوالها الباطنية وأفعالها الملكوتيّة فهو بأن يجهل بارئه أخلق وأحرى، لأنّ من لم يعرف المثال الحاضر عنده القريب منه فكيف يعرف ما هو مثال له ومرقاة لمعرفته، كما في الحديث المشهور «من عرف نفسَه فقد عرف ربّه»[2] أمّا كونها مثالاً له[3] بحسب الذات، فلكونها مجرّدةً عن الأكوان والأحياز والجهات، غنيّةً عن الأجسام وعوارضها[4].

وأمّا كونها مثالاً له بحسب[5] الصّفات، فلكونها ذات صفة العلم والقدرة والإرادة والحياة والسّمع والبصر.

وأمّا كونها مثالاً له تعالى في الأفعال، فلأنّ لها عالماً[6] أو مملكة شبيهةً لمملكةِ بارئها في الملك والملكوت والخلق والأمر، تفعل في عالَمها الخاصّ ما تشاءُ وتختار ما تريد؛ لكنّها لأجل أنّها حين تعلّقها بهذا البدن العنصري ضعيفة القوام والفعليّة، ضعيفة التأثير والتكوين، فكلّ ما يصدر عنها ويترتّب عليها من الأفعال والآثار المختصّة التي توجد في عالمها بلا مشاركة شيء من المعاونات الخارجيّة ومباشرة حركات بدنيّة، يكون لماهيّته ومعناه نحوٌ ضعيف

---

(۱) ج: صفات.

(۲) هم گفته اند که نبوی است وهم گفته اند که علوی است (فروزانفر، أحاديث، طهران، امير كبير، ١٣٤٧، ص ١٦٧ ـ ذيل: بهر اين پيغمبر آن راشرح ساخت كانكه خود بشناخت يزدان راشناخت) وعلى أيّ حال به متون عرفانى وصوفيانه متواتر است وهرچندكه گفته شده است که ضعيف است ـ افزون بر آنکه مورد ادّعاء وضع نيز واقع شده است ـ توان گفت كه ضعف سند وبلكه اساساً ارسال آن منجبر به متن است از آنرو که به کلام حق وارد است که ﴿نَسُوا اللَّهَ فَأَنسَاهُمْ أَنفُسَهُمْ﴾ واز آن آيت شريف به طريق عكس توان دريافت كه پس عدم فراموشى حق موجب عدم فراموشى نفس است واز اين معنى، متن حديث متبارك تصحيح ت وان كرد، زيرا كه وجود علاقه به ميانه شناخت ونشناخت حق وشناخت ونشناخت نفس از آن لائح است به آشكارى دلالت اسم بر مسمّى ولفظ بر معنى، فله الحمد.

(۳) الف: - له.

(٤) ب: - أمّا كونها مثالاً له. . . وعوارضها. (٥) ج: - بحسب.

(٦) الف، ب: عالم.

من الوجود والكون، لا يترتّب عليه الخواصّ و الآثار، على نحو وجود الأظلال والعكوس المرآتيّة. فإنّ الثّابت في المرآة وإن كان مشاركاً للشّخص الخارجي في الماهيّة وصفاتها الإمكانيّة إلّا أنّها متفارقان[1] في الوجود والقوام[2]، فكذلك الصّور المتصوّرة في صقع النفس الإنسانيّة وعالمها الخاصّ مشاركةٌ للأمر الخارجي الذي[3] هذه الصورة صورةٌ له، ومقيسةٌ إليه في الماهيّة والمعنى، مخالفة له في الاتّصاف بالوجود المخصوص به وعدمه؛ هذا إذا اعتبر كونها مطابقةً له في الاتّصاف بالوجود المخصوص به وعدمه؛ هذا إذا اعتبر كونها مطابقةً له ومرآةً لملاحظته من غير استئناف نظر إليها. وأمّا إذا لوحظت مستقلّةً، فلها نحو وجود كوجود العوارض النّفسانيّة، كما ستقف عليه إن شاء الله تعالى.

فهذا الوجود للأشياء والماهيّات ـ الذي لا يترتّب بحسبه عليها آثارها المختصّة ـ عندما يتصوّرها النّفس وتكون حاضرة في عالم النفس[4] إن قطع النّظر عن الخارج يسمّى[5] وجوداً ذهنياً ظلّياً ومثاليّاً؛ وذلك الآخر المترتّب عليها بحسبه الآثار يُسَمّى[6] وجوداً خارجياً وعينيّاً وأصيلاً.

فأتقن هذا كي ينفعك في مباحث الوجود الذهني والإشكالات الواردة عليه.

تنصيص تاكيديٌّ:

قال الشيخ الكامل قدوة المكاشفين محيي الدين الأعرابي في كتاب «فصوص الحكم»: بالوهم يخلق كلّ إنسان في قوّة خياله ما لا وجود له إلجا فيها وهذا هو الأمر العامّ، والعارف يخلق بالهمّة ما يكون له وجود من خارج محلّ الهمّة ولا يزال الهمّة [تحفظه][7] ولا يؤودها حفظ ما خلقت، فمتى طرأ على العارف

---

(١) ب: مفارقان.
(٢) ب: - القوام.
(٣) الف، ب: + له.
(٤) الف، ب، ج: + و.
(٥) الف، ب: تسمّى.
(٦) الف، ب: تسمّى.
(٧) الف: يحفظه/ ج: لحفظه/ ب: بحفظه.

غفلةً ما عن حفظ ما خلق عدم ذلك المخلوق، إلّا أن يكون قد ضبط العارف جميع الحضرات. (إلى آخر كلامه)[1]، والمقصود من نقل موضع الحاجة أن يتأيّد كلامنا بكلامه قدّس سرُّه في دعوى أنّ نسبة النفس إلى الصّور الإدراكية مطلقاً نسبة الفاعل المؤثّر لا نسبة القابل المنفعل المتّصف. وتوضيح هذا المقام يحتاج إلى بسط في[2] الكلام في موضعٍ آخر ولعلّ ستجد منّا ما يكفيك من التحقيقات اللائقة به عند تحقيقنا المعاد الجسمانيّ وإثبات وجود عالمين تامَّيْنِ مشتملين على جميع ما في هذا العالم مع زيادةٍ قد غفل عنها أكثر الموصوفين بالحكمة من أتباع المعلّم الأوّل أرسطاطاليس.

فإذا تحقّق هذه المقدّمات، فلنذكر نبذاً من الطّرق المؤدّية إلى ثبوت نحوٍ آخر من الثبوت سوى هذا النّحو الظاهر المشهود المكشوف عند الجمهور وهي كثيرةٌ:

منها: ما[3] ألهمنا به وتحدّسنا تأييداً من الله، و[هو][4] أنّ الطّبائع المحرّكة لموادّها العنصريّة لها توجّه إلى غاياتها الطبيعيّة كأينٍ ما كما في البسائط العنصريّة، أو وضعٍ ما كما في الفلكيّات، أو كيفٍ ما، أو كمٍّ ما كما في المركّبات. ولا بدّ لغاية كلّ حركةٍ وطلب أن يكون لها وجودٌ ما قبل وجود تلك الحركة، لأنّها علّةُ[5] علّةِ الحركة، والعِلّةُ سابقةٌ على معلولها في الوجود، ولمّا لم يكن لشيء من تلك الغايات التي هي في تحت الكون وجودٌ تامّ قبل تمام الحركات، فلا بدٌ لها نحو آخر من الوجود هو المسمّى بالوجود الذّهني، وهو الكون الناقص الذي يتوجّه ويتشوّق إلى تمامه القوّة الفاعلة التي هي في الأجسام الطبيعيّة التي تصحبها قصورات: إمّا بحسب التجوهر والقوام، وإمّا بحسب الفضيلة والتّمام، فالأوّل كحركات الموادّ المنويّة والبذريّة في تحصيل الأشخاص الحيوانيّة والنباتيّة؛ والثّاني كحركات الأجسام البسيطة والمركّبة الجمادية في

---

(١) فصوص الحكم، چاپ مرحوم دكتر عفيفى، بيروت، دار الكتاب، ط ١٩٤٦م، صص ٨٨ و٨٩، س ٢ ـ ١٧.

(٢) ب: - في.

(٣) ب: - ما.

(٤) الف، ب، ج: هي.

(٥) ج: - علة.

كمّيّاتها وكيفيّاتها وألوانها وأوضاعها ـ كما سيجيء تحقيقه في مباحث العلّة الغائيّة.

فقد ثبت أنّ لمقاصد تلك الحركات الطبيعيّة [عالماً][1] آخر لها ثبوت في ذلك العالم سوى ثبوتها [الخارجي][2]، ولها حضور فيه سوى حضورها [العيني][3] وذلك العالم هو العالم الباطنيّ المكشوف لذوي الكشوف[4] وعالم الغيب الذي لا يشاهد [بهذه][5] العين ولا بشيءٍ من الحواسّ الظاهرة، وعالم المثال الذي يكاشفه[6] السلّاك وأهل الرياضة.

فإن قلت فعلى[7] ما ذكرتم يلزم أن يكون للجمادات والنّباتات والأجسام البسيطة العنصرية علوم وإدراكات متعلّقة بغايات حركاتها.

قلت: إذا تحقّق الحقائق وقامت البراهين على تحقُّق مرتبةٍ من الشعور والإدراك في جميع الأجسام الطبيعيّة التي لها وحدةٌ حقيقيّة لا اعتبارية، ولها وجود بالذّات لا بالعرض؛ فلم يبق للإنكار فيه إلّا مجرّد استبعاد [ناشىء][8] عن اعتياد الإنسان بما استأنس به[9] ولم يتعدّ فكره إلى ما وراءه من أنّ وجود الشّعور في شيء مشروط بآلات حيوانيّة ومبادىء اختلافات أفاعيل اختياريّةٍ.

والاختيار المطلق شيء والتفنّن في الحركات والاختيارات شيء آخر، وليس فقدان أحدهما دليلاً على فقدان الآخر، وهذا الكلام ممّا أورده الخطيب ا لرّازي فخر المباحثين رادّاً على الفلاسفة ونقضاً على قاعدتهم في إثبات الغايات للطبائع الجسمانيّة؛ فأجاب عنه المحقّق لمقاصد كتاب «الإشارات» بما ذكرناه معترفاً بأن لها شعوراً بمقتضاها وحضوراً بمبتغاها[10].

---

(١) نسخه ها: عالم.

(٢) الف، ب، ج: الخارجية.

(٣) الف، ب: الغيبية/ ج: الغيبة.

(٤) ج: المكشوف.

(٥) الف، ب، ج: بهذا.

(٦) الف، مكاشفة.

(٧) ج: على.

(٨) الف، ب، ج: ناش.

(٩) ج: - به.

(١٠) ... واعترض الفاضل الشارح بأنّهم يثبتون للأفعال الطبيعيّة عللاً غائيّة والقوى الطبيعيّة لا شعور لها، فلا يمكن أن يقال: تلك الغايات موجودة في أذهانها، ولا يقال: إنّها موجودة=

ومنها: ما هو المشهور المذكور في كتب الجمهور وهو: إنّا نحكم على الأشياء المعدومة في الخارج بأحكامٍ ثبوتيّة صادقة، وكذا نحكم على ما له وجود ولكن لا نقتصر في الحكم على ما وجد منه، بل حكماً شاملاً لجميع أفراده المحقّقة والمقدّرة كقولنا: «كلّ عنقاءٍ طائرٌ، وكلّ مثلّثٍ فإنّ جميع زواياه مساويةٌ لقائمتين»، وصدق الحكم الإيجابي يستدعي ثبوت موضوعه؛ وإذ لا وجود للموضوع وجوداً شموليّاً على الوجه الذي وصفناه في الخارج، فيكون له نحوٌ آخر من الوجود وهو الوجود العقلي الإحاطيّ الذي يتشعّب[1] منه الأفراد[2] وينبعث منه الأعداد[3].

هذا تقرير الكلام وتحرير المرام، ولكن يرد عليه أبحاثٌ كثيرة، لها أجوبةٌ مشهورة، قد أوردناها في غير هذا المقام مع تصرّفات علميّةٍ وتحقيقات حكميّة، ليحيط النّاظر عليها بطرف من الأفكار الدقيقة ونمط من الأنظار الأنيقة، فعليك أيّها السّالك بالمراجعة عليها تشحيذاً للخاطر.

وما يلائم ذكره هاهنا هو أنّ أمثال هذه القضايا وإن كانت حقيقيات، والحقيقيّة لا تستدعي[4] لموضوعها إلّا وجوداً مقدّراً، لكنّ المحكوم عليه فيها إذا أخذت محصورات لا بدّ وأن يكون بحيث يسري الحكم [عليه][5] إلى الأفراد، بخلاف الحكم على فرد من الأفراد كالشخصيّة أو الطبيعيّة، فإنّه لا

= في الخارج، لأنّ وجودها متوقّف على وجود المعلولات، فإنّ تلك الغايات غير موجودة، وغير الموجود لا يكون علّةً للموجود. ولا خلاص عنه إلّا بأن يقال ليس للأفعال الطبيعيّة غايات. والجواب أنّ الطبيعيّة (كذا وصحيحه الطبيعه ـ سها) ما لم تقتض لذاتها شيئاً كأين مثلاً لا يتحرك الجسم إلى حصول ذلك الشيء فكون ذلك الشيء مقتضاها أمر ثابت دالّ على وجود ذلك الشيء لها بالقوّه وشعورٌ ما لها فيها وجوده بالفعل فهو العلّة الغائية لفعلها (به هدايت تعليقة «أسفار» استاد حسن زاده، ج ١، ص ٤٦٣، س ١ ـ ٧) = («شرح الإشارات» چاپ دكتر سليمان دنيا، قاهره، دار المعارف، ١٩٨٥م، ج ٣، ص ١٨، س ٦ ـ ١٤).

(١) ج: ينشعب.
(٢) ج: الأعداد.
(٣) ج: - ينبعث منه الأعداد.
(٤) الف، ب: يستدعي.
(٥) الف، ب، ج: عليها.

يتعدّى الحكم فيها إلى فرد آخر، وبهذا التحقيق يندفع أكثر الاعتراضات التي ترد على هذه الطريقة.

ولعمري أنّ كلّ من له عقلٌ صحيح يعلم يقيناً أنّ المأخوذ على وجه الاشتراك بين كثيرين والمحكوم عليه بحكمٍ شامل لأعدادٍ كثيرة لا يكون إلّا في ظرف آخر غير الخارج ونشأةٍ أخرى غير ما يشاهده[1] الحواسّ الظّاهرة.

ومنها ـ وهو قريب المأخذ ممّا ذكره ـ وهو أنّ لنا أن نأخذ من الأشخاص المختلفة بتعيّناتها الشّخصيّة أو[2] الفصليّة معنىً واحداً نوعيّاً أو جنسيّاً، بحيث يصحّ أن يقال على كلّ من تلك الأفراد أنّه هو ذلك المعنى المشترك الكلّي، فهذا المعنى يمتنع أن يوجد في الخارج واحداً، وإلّا لزم اتّصاف أمرٍ واحد بصفاتٍ متضادّة وهي التعيّنات المتباينة ولوازمها المتنافية؛ فوجوده في النشأة الخارجيّة الحسّية لا يكون إلّا على نعت الكثرة والانتشار ونحن قد لاحظناه معنى[3] وحدانياً محتملاً، لأن[4] يكون مع وحدته[5] شاملاً لكثرة مقولاً عليها متحداً بها، بحيث يسع وجوده العقلي الكلّيّ وجوداتها الحسّية الجزئيّة، فوجوده من هذه الجهة ليس في عالم الحسّ والجهة، وإلّا لاختصّ بمكانٍ خاصّ ووضع مخصوص ينافي وجودُه الانحصاري المضيّق وجودَ ما يغايره ويفارقه بحسب المكان والوضع.

فمن هذا السبيل أي من جهة ملاحظة المشاركات والمباينات بين الموجودات الّتي قبلنا، يتفطّن العاقل الذكيّ بنحوٍ آخر من الكون وينتقل السّالك من هذه المرحلة بخطوةٍ واحدة إلى مرحلةٍ أخرى أقرب إلى المقصود الأصلي والمرجع الحقيقي، حيث يعلم جزماً أن ليس للموجودات التي في عالم الأجسام هذا النحو من الوجود[6] الذي يسع بوحدته الذاتية أطواراً من الكون يكون له بما هو هو آثارٌ مختلفة وأنحاء متفاوتة بجهات متعدّدة.

---

(١) الف، ب، ج: يشاهدها.

(٢) ج: و.

(٣) ب: - معنى.

(٤) ب: لا.

(٥) ج: حدته.

(٦) ب: - التي في... من الوجود.

شكّ وتحقيق: فإن احتلج في سرّك[1] أنّ الثّابت المحكوم به عند المحقّقين من علماء الفنّ أنّ الأجناس والأنواع وبالجملة الطّبائع الكلّيّة لها وجود في وعاء وجودات أشخاصها، إذ هي متّحدة الوجود معها في الوجود الخارجي، فلم يلزم لها وجود سوى هذا الوجود المكشوف لكلّ أحد.

فاعلم أنّ في هذا الكلام خلطاً يوجب المغالطة، وقد وقع فيها كثير من النّاس، فإنّ لفظ الكليّ يقع فيه الاشتراك الاصطلاحي بين معاني، أحدها صفةٌ عقليّة من جملة موضوعات علم الميزان، والثّاني معروض هذه الصّفة بالفعل، والثّالث الماهيّة من حيث هي هي[2] التي من شأنها أن تتّصف[3] بالمعنى الأوّل عند تجرّدها عن القيود الحسّية. وكلامنا في هذا المعنى، والموجود بعين الشّخصيّات ليس إلّا المعنى الثّاني.

وتحقيق هذا البحث مرجوع إلى مباحث الماهيّة، كيف[4] ولو كانت الماهيّة المتّصفة بصفة الكليّة والعموم موجودةً بنحو وجود الحسّيات المادّية متّحدةً بوجود شخصيّاتها في الخارج، فيلزم أن يكون موجود واحد بعينه في هذا العالم متشخّصاً بتشخّصات[5] متعدّدة، معروضاً لعوارض متكثّرة متقابلة باقياً مع زوال كلّ واحدٍ منها موجوداً[6] في أمكنةٍ متعدّدة، وهو ظاهر البطلان عند المحقّقين، وإن[7] التبس بطلانه على بعض المتشبّهين بأهل العلم.

وأمّا الموجود العقلي، فحيث يكون له وجود أرفع من الوجود الحسيّ المشار إليه، ووحدته أوسع من هذه الوحدات الوضعيّة والمقداريّة؛ فوحدته العقليّة تجامع الكثرات الحسيّة، إذ لها الحيطة والسّعة، ولهذه الوحدات الضّيق والحصر والقصور، [فهو][8] مع فردانيّته بجامع[9] هذه الوحدات مع تعدّدها، فلا تناقض

(١) ج: أمرك.
(٢) الف: هي وهي.
(٣) الف، ب: يتصف.
(٤) ج: - كيف.
(٥) الف، ب: لتشخّصاتها.
(٦) ج، ب: - موجوداً.
(٧) ج: إنّه.
(٨) نسخه ها: فهي.
(٩) نسخه ها جز اب؛: تجامع.

بينهما، والتناقض إنّما يتصوّر بين وحدةٍ وكثرة تكون حاصلةً من تكرّر تلك الوحدة. ثمّ الوحدة المعتبرة في الموضوع من جملة وحدات التناقض إنّما هي الوحدة الوضعيّة والحسّية دون العقليّة والذهنيّة، وإلّا لأوجب تعقّلنا جسماً واحداً متّصفاً بأمرين متقابلين التّقابل المستحيل مع أنّه ليس كذلك، هذا خلف.

وهذا التخصيص الذي ذكرناه في وحدة موضوع التّقابل وإن كان أمراً غير مشهورٍ ولا منصوصاً عليه في كلام أكابر الحكماء والمنطقيّين، لكنّه يلوح من إشاراتهم ورموزهم، ويستفاد من آراء أهل الكشف والشهود ويؤدّي إليه التعمّق في المقاصد الرّبوبيّات. كما ستطّلع عليه في مباحث المثل الأفلاطونيّة[1] وبعض الاستبصارات العرفانيّة فيها وتحقيق العوالم والنشآت وغير ذلك من مواضع هذا المختصر.

ظلمات وهميّة وأضواء عقليّة

قد تقرّر عند المعلّم الأوّل ومتّبعيه من المشّائين والشّيخين ـ أبي نصر وأبي علي ـ وتلامذته وأتباعه وجمهور المتأخّرين أنّ ظرف الوجود العقلي والظّهور المثالي للأشياء فينا إنّما هو قوانا الإدراكية العقليّة والوهميّة والخياليّة، فالكليّات توجد في النّفس المجرّدة، والمعاني الجزئية في القوّة الوهميّة، والصّور المادّية في الخيال، فوقعت للنّاس في ذلك إشكالات كثيرة مذكورة في مؤلّفات المتأخّرين وتكلّفوا في دفعها تمحّلاتٍ شديدةً قد أوردنا جملةً من تلك المعضلات في كتابنا الكبير مع أجوبة تحقيقيّة يقع للنفس اعتماد عليها كما يظهر لمن يراجعها[2] إن شاء الله.

وأمّا ما يناسب ذكره في هذا المختصر فهي إشكالات:

أوّلها: إنّ الإنسان إذا تعقّل الحقائق الجوهريّة يلزم ـ بناءً على إثبات الوجود الذهني وانحفاظ الماهيّة عند تبدّل الوجود الخارجي بالذّهني ـ أن تكون ماهيّةً واحدة جوهراً وعرضاً؛ فإن التزم أحدٌ ذلك مستنداً بأنّ مفهوم العرض لكونه

---

(١) ج: - الأفلاطونية.

(٢) «أسفار»، ج ١، ص ٢٦٢ ـ ٢٣٠.

عبارةً عن نحو الوجود النّاعتي يجوز تبدّله وانقلابه وعروضه للجوهر الذي هو قسيم سائر الأعراض في الخارج، كما يجوز كونه عرضاً عاماً للمقولات التسع المشهورة في الخارج، فليجز كونه عرضاً عامّاً للجواهر أيضاً في الذّهن حتّى تكون أفراده الذّهنية عشر مقولات وأفراده الخارجيّة [تسعاً] منها[١]. وبعبارة أخرى لا منافاة بين كون الشيء جوهراً بحسب الماهيّة، عرضاً بحسب نحو الوجود. فإنّ الجوهريّة حال الماهيّة، إذ معناها كون الماهيّة بحيث إذا وجدت في الخارج كانت لا في موضوع، والعرضيّة حال الوجود، بل نحوٌ من أنحاء الوجود لأنّ معناها وجود شيء في موضوع.

نقول: إنّ في الصّورة المذكورة كما يلزم أن يكون شيء واحد جوهراً وعرضاً يلزم أيضاً[٢] أن يكون شيءٌ واحدٌ جوهراً وكيفاً لصدق تعريف الكيف على الصورة الجوهرية الذّهنية. فالقوم تشعّبوا في دفع هذا الإشكال فرقاً:

فمنهم: من التزم انقلاب ماهيّة[٣] الجوهر والكمّ وغيرهما كيفاً في الذّهن وفيه ما لا يخفى من الفساد خصوصاً مع الاعتراف بأنّ للأشياء الموجودة نحواً آخر من الوجود، ومع الاعتراف بأن لا ذاتيّ مشترك بين المقولات العالية.

ومنهم من ادّعى أنّ إطلاق الكيف عليها من باب المسامحة والتشبيه وليس يصدق عليها تعريف الكيف بناءً على قيد زائد [اعتبروه][٤] في تعريف الكيف، بل كلُّ مقولة أيضاً، وهو أنّها ماهيّة إذا وجدت في الخارج كانت كذا وكذا ومثّلوه بالمغناطيس الذي في الكفّ[٥] يصدق عليه خاصيّة جذب الحديد على وجه أخذ في تعريفه وهي كونه حجراً من شأنه جذب الحديد إذا كان في خارج الكفّ مصادفاً للحديد، وإن لم يكن بالفعل جذّاباً له[٦]، وكونه بصفةٍ كذا لا يتبدّل في الكفّ[٧] وغيره.

فكذا حال الماهيّات[٨] الجوهريّة والكيفيّة والكميّة وغيرها في كونها جوهراً

---

(١) ب: تسع مقولات.
(٢) الف، ب: - أيضاً.
(٣) ج: - ماهيّة.
(٤) الف، ب، ج: اعتبروها.
(٥) ج: الكيف.
(٦) الف، ب: - له.
(٧) ج: + مصادفاً في الكفّ.
(٨) ج: الماهيّة.

وكيفاً وكمّاً وغيرها لا يتغيّر عند كونها في الذّهن بصفةٍ أخرى غير ما ذكر في العنوانات من الشرط المذكور، وهو كونها إذا وجدت في الخارج كانت كذا وكذا، فحينئذٍ يندفع المحذور.

ويرد عليه أنّ هذه الصورة الجوهريّة التي هي في الذّهن لا شبهة في أنّها من حيث كونها صفةً لموجود عينيّ متشخّص هي موجودةٌ عينيّة متشخّصة، كيف والإنسان عند تصوّره الأشياء ينفعل بصورها العقليّة. والحكماء قد صرّحوا بأنّ الواهب لتلك الصّور هو المبدأ الفيّاض، فلا محالة لا بدّ أن يكون للمفاض وجودٌ؛ كما أنّ للمفيض والمستفيض بوصف الإفاضة والاستفاضة وجوداً، فإذا كان للصورة الذّهنية عند كونها في العقل وجود يعود المحذور المذكور جذعاً، اللّهمّ إلّا أن يراد من الخارج ما يقابل القوّة المدركة لا ما يترتّب فيه على الماهيّة الآثار المختصّة بها وهو تحكّم، وإلّا يلزم أن تكون صفات الجواهر الإدراكيّة كلّها موجودات ذهنيّة.

ومنهم من ذهب إلى أنّ الحاصل عند تعقّل الإنسان أمراً جوهريّاً شيئان، أحدهما موجودٌ في الذّهن غير قائم به وهو معلومٌ وجوهر وكلّي، وثانيهما موجود في الخارج وهو علم وجزئيّ وعرض قائم بالذّهن من الكيفيّات النّفسانيّة؛ فحينئذٍ لا إشكال، إذ لا تنافي لتعدّد الموضوع في المتقابلين.

ويرد عليه سوى كونه مصادماً للوجدان، حيث لا نجد بالفحص عند تعقّلنا شيئا إلّا صورةً واحدة حاضرة عندنا؛ أنّه إحداث مذهب ثالث لا يصار إليه إلّا بدليل وبرهان[1].

هذه خلاصة أقوالهم وقد بسطنا القول في شرحها وتفصيلها وضبطها

(١) فاضل قوشچى: «شرح التجريد»، تبريز، سنگى، ١٣٠٧ ق، ص ١٥، س ٢ ـ ١٨، بيان: قول فاضل قوشچى كه محصل آن عبارت است از تفريق حصول في الذهن از قيام بالذهن، وبعبارة أخرى البته على قول قائله تفكيك علم از معلوم، قولى است محل عنايت وتأمل، ومع الأسف از سر اعتراض لنى چند از اعاظم اهل حكمت وكلام بدان، چندان بر منصّه ظهور برنيامده است.

وتحصيلها في كتابنا الكبير[1]. وأمّا ما جعله الله قسطاً ونصيباً لنا في هذا المقام من الردّ والإحكام والنقض والإتمام، فهو ممّا[2] أذكره في عدّة مقاصد:

المقصد الأول

في دفع الإشكال على منهج الجماهير من الحكماء

وهو مسبوق بمقدّمة هي أنّ الحمل قد يكون ذاتياً أوّلياً معناه كون الموضوع نفس عنوان المحمول، ومبناه الاتّحاد بينهما في المفهوم والماهيّة؛ وقد يكون عرضيّاً متعارفاً معناه كون الموضوع ممّا يصدق عليه المحمول ومبناه الاتّحاد بينهما في الوجود والهويّة، وقد يصدق معنى على نفسه بأحد الحملين ويكذب عنها بالآخر، كمفهوم الجزئيّ والتّشخّص والوجود والجنس والفصل واللامفهوم واللاشيء وشريك الباريء واجتماع النقيضين وأشباهها فإنّ كلًّا منها يصدق على نفسه بالأوّلي ويكذب عنها بالمتعارف، ولهذا اعتبروا في شرائط التّناقص من الوحدات وحدةً أخرى غير الثّمان المشهورة هي وحدة الحمل.

فإذا تمهّدت هذه، نقول: إنّ ما يستدعيه دلائل إثبات الوجود الذّهني للأشياء ليس إلّا أنّ للأشياء حصولاً عندنا بمعانيها وماهيّاتها، لا بهويّاتها وشخصيّاتها[3]؛ وإلّا لكان الوجود الذّهني بعنيه وجوداً خارجيّاً، فلم يكن لها نحو آخر من الوجود. فإذاً مؤدّى الدلائل ليس إلّا حضور معاني الأشياء في أذهاننا.

فالحاضر من الجوهر ماهيّته لا فرده[4]، والحاضر من الحيوان مفهوم الحيوان لا شخصه، وكما أنّ مفهوم الجوهر كليٌّ وجنس عالٍ لما تحته وليس فرداً لنفسه، وإلّا لكان مركّباً من الجوهر وشيء آخر متقوّم به، فلم يكن ما فرضنا جوهراً مطلقاً، جوهراً مطلقاً، هذا خلف، بل لا بدّ أن يكون جوهراً بأحد

---

(1) «الأسفار الأربعة»، ج ١، ص ٣٣٠ - ٣٦٢؛ أيضاً ج ١، ص ٣٧٥ - ٣٧٧.

(2) ج: ما. (3) ج: - شخصياتها.

(4) ج: - فالحاضر من الجوهر ماهيّته لا فرده.

الحملين، عرضاً بالآخر؛ فكذا الحال في تصوّرنا الحيوان المطلق أو الإنسان المطلق في أنّه حيوان أو إنسان بأحد الاعتبارين لا حيوان ولا إنسان بالاعتبار الآخر.

فاجعل هذه القاعدة مقياساً في كلّ وجود ذهني لشيء تعرف كيفيّة حضور الأشياء عند الذّهن، حيث لا يلزم من وجود ماهيّة شيء في الذّهن أن تكون ماهيّته فرداً لنفسه أو لما هو أعمّ ذاتي لنفسه، فمعنى تصوّرنا الإنسان أن يحصل في ذهننا ماهيّة الإنسان، أي مجرّد معناه وهو مفهوم الحيوان النّاطق، ومفهوم الحيوان الناطق عين هذا المفهوم بحسب الحمل الذّاتي، وليس عينه بحسب الحمل العرضي، إذ ليس نفس هذا المفهوم جسماً ذا نموّ واغتذاءٍ وحركةٍ إراديّة وإدراكات جزئية وكليّة، بمعنى أن تصدق عليه هذه المعاني و[تحمل][1] حملاً شائعاً.

وبهذا الأصل يندفع الإشكال المذكور من لزوم كون شيء واحد جوهراً وكيفاً لاختلاف الحملين في الجوهريّة والعرضيّة، ولا حاجة إلى ارتكاب عروض مفهوم العرضيّة لذات الجوهر وحقيقته، كما فعله العلامة الدوّاني وأتباعه. فإنّ مفهوم الجوهر ليس فرداً لنفسه. نعم ماهيّة الجوهر يصدق عليها أنّها ماهيّة شيء وجوده لا في موضوع، وليس معناه ولا لازم معناه كون هذه الماهيّة بعينيها بحيث إذا وجدت في الخارج كنت لا في موضوع، كيف؟! وهذا الوجود أضاً وجود خارجي لأمرٍ قائم بالذّهن.

إلّا أنّ ذلك الأمر ماهيّة لشيءٍ آخر هو من مقولة الجوهر، وله ماهيّةٌ أخرى هي من مقولة الكيف، والسرّ في ذلك أنّ كلّ ماهيّة ومعنى لشيءٍ فهو تابع لنحوٍ من أنحاء الوجود يترتّب عليه أثر من الآثار الخارجيّة، وماهيّة الجوهر ماهيّة[2] أمرٍ وجوده لا في موضوع، فكلّ وجود لا في موضوع يصدق عليه ماهيّة الجوهر؛ ولا يلزم أن [يصدق] على نفس ماهيّة الجوهر الموجودة في الذّهن

(١) الف، ب، ج: يحمل.
(٢) ب: - ماهيّة.

المأخوذة[1] بوصف الكلّيّة والمعقوليّة والتجريد عن الزّوائد ماهيّة الجوهر بالحمل الشّائع الصناعي، إذ ليست هي في هذا الوجود القائم بغيره بصفةٍ وحالة ينتزع العقل منها معنى الجوهريّة والوجود المستغني عن الموضوع، وإن كانت هي بعينها نفس معنى الجوهريّة[2] بالحمل الذّاتي الأوّلي. وهذا وإن كان أمراً عجيباً، حيث إنّ ماهيّة الجوهر لا تكون[3] جوهراً، ومعنى الوجود المستغني عن الموضوع لا يكون بصفة كذا، إلّا أنّه ممّا ساق إلي الفحص والبرهان.

بل نقول: إنّ الطّبائع الكلّية العقليّة من حيث كليّتها ومعقوليّتها لا تدخل[4] تحت مقولةٍ من المقولات، ومن حيث وجودها في النفس أي وجود حالةٍ أو ملكة في النفس تصير مظهراً أو مصدراً لها ـ كما سنبيّن تحت مقولة الكيف.

فإن سألت عنّا أليس الجوهر مأخوذاً في طبائع أنواعه وأجناسه، وكذا الكمّ والنّسبة في طبائع أفرادهما، كما يقال: الإنسان جوهرٌ قابل للأبعاد حسّاسٌ ناطق. والزّمان كمّ متّصل غر قارٍّ، والسّطح كمّ متّصلٌ قارّ[5] منقسم في الجهتين فقط.

فالجواب أنّ مجردّ كون الجوهر مأخوذاً في تحديد الإنسان وصادقاً على أفراده[6] لا يوجب أن يصير هذا المجموع الّذي هو حدّ الإنسان فرداً للجوهر مندرجاً [تحته]، بل اللازم منه صدقه على أفراد الإنسان وشخصيّاته الموجودة؛ كما أنّ مجرّد كون مفهوم الجزئي عين نفسه وعين حدّه[7] لا يوجب كونه ولا كون حدّ جزئيّاً له؛ وكون الشيء عين حدّه وإن كان صحيحاً، لكن لا يستدعي كون الحدّ فرداً للمحدود ولا كونه فرداً لأجزائه؛ ومعنى كون تلك الأجزاء محمولة أنّ كلًا منها يصدق على ما يصدق عليه الآخر جزئيّاً كليّاً. فمعنى كون النّاطق حيواناً وإنساناً أنّ كلّ ما وجد في الخارج وكان ناطقاً فهو بحيث إذا

---

(١) الف، ب: - المأخوذة.

(٢) ج: - والوجود المستغني... معنى الجوهريّة.

(٣) الف، ب: يكون.

(٤) الف، ب: يدخل.

(٥) ج: والزمان مقدار غير قارّ والسطح كم متصل.

(٦) ب، ج: - صادقاً على افراده.

(٧) ب: - عين حدّه.

وجد كان حيواناً وإنساناً، وكذا قياس كون كلٍّ من الحيوان والإنسان عين صاحبه وعين النّاطق.

وبالجملة، كون الشيء مندرجاً تحت مقولةٍ أو جنس متوسّط أو سافل ليس يستلزم إلّا دخول معناها في معناه وصدقها على أفرادها الخارجيّة. وأمّا صدقها على حدودها ومفهوماتها صدقاً متعارفاً فغير مستلزم.

فقد تلخّص ممّا ذكرنا أنّ الموجود من الجوهر في الذّهن شيءٌ واحد، هو جوهرٌ ذهنيّ عرض بل كيف خارجيّ، أي حالة إدراكيّة كيفيّة يظهر بها وينكشف عند العقل ماهيّة الجوهر عند وجودها العينيّ.

فافهم وأحسن إعمال رويّتك في بسط ما أوتيت من الحكمة لتؤتى خيراً كثيراً.

المقصد الثّاني

في دفع هذا الإشكال على منهج آخر من غير لزوم ما يلتزمه القائل بانقلاب ماهيّة الجوهر والكمّ وغيرها كيفاً ولا ارتكاب ما يرتكبه معاصره الجليل من أنّ إطلاق الكيف على العلوم والصّور النّفسانيّة من باب المجاز والتّشبيه، بل مع التّحفّظ على أنّ العلم بكلّ مقولة من تلك المقولة ومع كونها كيفاً أيضاً بالحقيقة

بيانه أنّه كما يوجد في الخارج شخص كزيد مثلاً ويوجد معه صفاته وأعراضه وذاتيّاته كالأبيض والضاحك والنّامي والحيوان، فهي موجودات بوجود زيد، بل عينزيد ذاتاً ووجوداً. فإنّ الموجود[1] المنسوب إلى شخص هو بعينه منسوب إلى ذاتيّاته بالذّات، وإلى عرضيّاته بالعرض.

وكما أنّ كون الجوهر ذاتيّاً وجنساً لزيد لا يستلزم كونه ذاتيجاً للضّاحك والكاتب والنّاطق، فذلك الحال في الموجود الذّهني، فإنّ من جملة الحقائق

---

(١) ج: الوجود.

الكليّة العلم، وإذا وجد فردٌ منه في الذّهن، فإنّما يتعيّن ذلك لفرد منه بأن يتّحد بحقيقة المعلوم، بأن يكون ذلك الفرد جوهراً أو كمّاً أو إضافةً. فهذا الفرد من العلم عند تصوّرنا الإنسان مثلاً يصدق عليه الكيف والجوهر معاً، لا بأن يكون كلاهما مقولةً له، أي جنساً عالياً، بل بأن يكون أحدهما جنساً له والآخر عرضاً عامّاً له، لكن الأولى والأقرب إلى التّحقيق الذي مرّ أن يكون الكيف جنساً بعيداً له، والعلم جنساً قريباً، والجوهر عرضاً عاماً له، والإنسان محصّلاً ومعيّناً له ومتّحداً به، بحيث يصير مطلق العلم بانضمام هذه الحقيقة المعلومة إليه ذاتاً واحدة مطابقة لها. وهذا ما قصدناه.

المقصد الثّالث

في إبطال ما ذكره القائل بأنّ القائم بالذّهن غير الحاصل فيه

فنقول: إن أراد بقوله أنّ هناك أمرين متغايرين بالاعتبار موافقاً لما عليه القوم، فلا يفي إلّا بدفع إشكال كون شيء واحد علماً ومعلوماً، وكونه كليّاً وجزئياً، لأنّه هذه أمور نسبيّة تختلف تحصّلاتها بحسب الاعتبارات المختلفة؛ وأمّا إشكال كونه جوهراً وعرضاً، فبمجرّد اختلاف الجهات لا يخرج الجواب[1] عن ورود التناقض، لأنّ الجوهريّة والعرضيّة من الأمور الثّابتة مع قطع النظر عن اعتبار المعتبرين.

وإن أراد أنّهما اثنان متغايران بالذّات، فيرد عليه سوى كونه مخالفاً للذّوق والوجدان وإحداث مذهب جديد من غير ما ساق إليه دليل وبرهان، أنّه تقرّر عندهم وسيجيء إن شاء الله أنّ كلّ صورةٍ مجرّدة قائمة[2] بذاتها فإنّها ذاتٌ عقليّة عالمة بذاتها موجودة بإبداع الله تعالى قبل عالم الأجسام؛ فيلزم على هذا القائل أن تكون النّفس الإنسانيّة عند تصوّر المعقولات محصّلةً مكوّنة لذوات مجرّدة عقلية إبداعيّة، بناءً على اعترافه بأنّه عند تصوّرنا الأشياء يحصل أمر معقول غير

---

(١) ج: - الجواب.   (٢) الف، ب: قائمه.

قائم بالذّهن ولا بأمر آخر، كما هو الظاهر، وكون النّفس فعّالة للجوهر العقلي المستقلّ الوجود من المستبين فساده واستحالته؛ كيف والنّفس من حيث هي نفسٌ قابلة للمعقولات بالقوّة، وإنّما يخرجها من القوّة إلى الفعل جوهر عقلي من العقول الفعّالة. فإذا كانت النّفس مفيدةً للفعل[1]، كان ما بالقوّة بالذّات مخرجاً ومحصّلاً لما بالفعل بالذّات من القوّة إلى الفعل، ومن العدم إلى الوجود، هذا محالٌ فاحش.

وأيضاً يلزم على ما تخيّله وتوهّمه كون المعلوم كلّيّاً وجزئيّاً معاً؛ أمّا كونه كليّاً فلكونه مطابقاً للأشخاص الخارجيّة منتزعاً منها، وأمّا كونه جزئيّاً فلوجوده الاستقلالي، والوجود عين التّشخّص أو مساوق له.

وأيضاً ليت شعري: إذا كان المعلوم موجوداً مجرّداً عن المادّة قائماً بذاته والنفس أيّضاً كذلك، فما معنى كونه فيها؟ وما المرجّح[2] في كون أحدهما ظرفاً والآخر مظروفاً؟ والظّرفيّة بين شيئين مع مباينة أحدهما عن الآخر في الوجود إنّما يتصوّر في المقادير والأجرام بحسب مناسبةٍ وضعيّة. نعم هاهنا سرّ آخر ليس في عشّ[3] هذا القائل أن يطّلع عليه، وسنشير إليه إن شاء الله.

المقصد الرّابع

في ذكر نمطٍ إلهامي في دفع الإشكال لم يسبق إليه فهم أحد من الرّجال

إنّ من استنار قلبه بنور الله وذاق شيئاً من علوم الملكوتيّين، له[4] أن يحقّق[5] هذا المقام ويحسم مادّة الإعضال بالتّمام بأن يعلم علماً يقينياً ـ حسبما لوّحنا

---

(١) ج: للعقل. (٢) ج: الراجح.

(٣) عشّ بضمّ عين بمعناى آشيانه است وتعبير ماتن كه تعريض است به اشتغالى بهر فاضل قوشچى به اوائل امر به نزد الغ بيگ البته برپايه قولى (مدرّس، «ريحانة الأدب»، طهران، طبع كتاب، ١٣٢٩، ج ٣، ص ٣٢٥) در عين لطافت ادبى شايسته مقام شامخ قائل ومقول عليه نيست. وإن العصمة إلا لله.

(٤) ج: - له. (٥) الف، ج: تحقق.

إليه في صدر البحث ـ أنّ النّفس بالقياس إلى مدركاتها الخياليّة والحسّية أشبه بالفاعل المبدع المنشىء منها بالمحلّ القابل المتّصف، إذ به يندفع كثير من الإشكالات الواردة على هذه المسألة التي مبناها أنّ النّفس محلّ للمدركات والمعلومات وأنّ قيام شيءٍ بشيءٍ ليس إلّا باتّصاف ذلك الشيء به من جهة الحلول.

منها كون النّفس هيولى للصُّور الجوهريّة، ومنها صيرورة الجوهر عرضاً وكيفاً، ومنها اتّصاف النّفس بأمور هي مسلوبةٌ عنها كالحرارة والبرودة والحركة والسّكون والزّوجيّة والفرديّة[1] والحجريّة إلى غير ذلك من العويصات المتعلّقة بهذا المقام.

فإنّه إذا ثبت وتحقّق أنّ قيام تلك الصور الإدراكية بالنفس ليس بالحلول، بل بنحو آخر أشرنا إليه، لم يلزم منها محذور أصلاً؛ فلا حاجة إلى القول بأنّ ما هو قائم بالنفس غير ما حاصل لها أو فيها، ولا إلى القول بانقلاب الجوهر كيفاً، ولا إلى القول بأنّ الكيفيّة النفسانيّة ليست[2] من مقولة الكيف إلّا من باب التجوّز والتّشبيه، بل بأنّ حصول هذه الصّور الإدراكيّة في أنفسها عين حصولها للنّفسه؛ ومعنى حصولها لها وقيامها بها هو أنّها موجودة في صقع من النّفس ناشئةٌ منها نشأةً أخرى لا كنشوء الصور الصّناعيّة الحسيّة من أرباب الصنائع الجزئيّة في هذا العالم. وهذا نمط التّحقيق في إدراك الحسّيات والخياليّات من النّفس.

وأمّا حالها بالقياس إلى الصور العقلية للأنواع المتأصّلة، فهي بمجرّد إضافة إشراقيّة تحصل لها إلى ذوات عقليّة، ومثل مجرّدة نوريّة واقعةٍ في عالم الإبداع، وهي المثل الأفلاطونيّة الموجودة في صقع الربوبيّة! وكيفيّة إدراك النّفس إيّاها أنّ تلك الصّور لغاية شرفها وعظمتها لا يتيسّر للنّفس لعجزها في هذا العالم وكلال

---

(١) ج: ب: الفرسية/ ب (نسخه بدل): الفردية.

(٢) ب: - ليست.

قوّتها بواسطة[1] تعلّقها بالجسمانيّات الكثيفة أن [تشاهد][2]ها مشاهدةً تامّة نوريّة[3] و[تراها][4] رؤيةً صحيحةً عقليّة وتتلقّاها تلقّياً كاملاً، بل إنّما تشاهدها وتراها ببصر ذاتها النفسانيّة مشاهدةً ضعيفة، وتلاحظها ملاحظةً ناقصة، لعلوّها ودنوّ النّفس مثل إبصارنا شخصاً في هواء مغتبر من بعد، أو كإبصار إنسان ضعيف الباصرة شخصاً، فيحتمل عندنا[5] أن يكون زيداً أو عمرواً أو بكراً، وقد نشكّ في كونه إنساناً أو شجراً أو حجراً؛ فكذلك يحتمل المثال النوري والصّورة العقليّة القائمة بنفسها عند ملاحظة النّفس إيّاها ملاحظة ضعيفة العموم والإبهام والكليّة والاشتراك مع كونها جزئيّة متعيّنة في نفسها، لأنّ تلك الصّفات من نتائج ضعف الوجود وهي المعقوليّة على النّحو الضعيف، سواء كان الضّعف[6] ناشئاً من قصور وجود[7] المدرك أو من فتور إدراك المدركين؛ فإنّ ضعف الإدرك وقلّة النيل، وقصور الحظّ كما يكون من جانب المدرك كضعفاء العقول في إدراك الأمر المعقول، إمّا لضعفٍ فطريّ أو كسبيّ بسبب التّعلق بالأمور الدّنيّة الظّلمانيّة، فكذلك يكون من جانب المدرَك، وذلك بوجهين: إمّا لغاية جلائه وظهوره، أو لغاية خفائه وقصوره.

فالأوّل، كالباريء عزّ اسمه وضربٍ من مجاوريه كالملائكة المقرّبين وأوليائه الكاملين. والثّاني، كالهيولى الأولى والحركة والزّمان. فالنّفس الإنسانيّة ما دامت في هذا العالم يكون تعقّلها للأشياء العقليّة الذوات المفارقة الوجودات تعقّلاً ضعيفاً ولأجل ضعف الإدراك يكون المدرَك بهذا الإدراك ـ وإن كان جزئيّاً حقيقيّاً بحسب نفسه ـ قابلاً بحسب قياسه إلى هذا الإدراك للشّركة بين جزئيّات يكو لها ارتباطٌ ما بذلك المدرَك العقلي من جهة أنّها معاليل لوجوده، وأشباح لحقيقته، ومثلٌ لذاته.

ولا عجب في كون المفهوم المشتقّ عن معنىً له ارتباطٌ تامّ بشيء أو أشياء

---

(١) الف: تواسطه.
(٢) الف، ب، ج: يشاهد.
(٣) ج: فورنه.
(٤) الف، ب، ج: يراها.
(٥) ج: - عندنا.
(٦) ج: - سواء كان الضعف.
(٧) الف، ب: وجوده.

محمولاً على ذلك الشيء أو تلك الأشياء بهو هو. ألا ترى أنّ النّاطق والحسّاس يحملان على أفراد الإنسان وأفراد الحيوان، وليس ملاك الحمل في هذين المفهومين إلّا كونهما مأوذين من النّفس الإنسانيّة أو الحيوانيّة، بل هما عين ذات النّفس الناطقة بذاتها والحسّاسة بذاتها[1]، وحقيقة النّفس وجوهرها مغايرةٌ لجوهر البدن، وكذا مغايرة[2] لجوهر المجموع المركّب من النّفس والبدن مغايرة الجزء للكلّ، ومع مغايرتها لهما بوجهٍ محمولةٌ عليهما بوجهٍ؛ فمنشأ الحمل ومصحّح الاتّخاد بوجهٍ ليسا[3] إلّا كون النّفس مقوّماً للبدن بحسب الوجود، وللمجموع بحسب المعنى والماهيّة، كما سنبيّن الفرق إن شاء الله.

فإذا كان كذلك، فلا شكّ أنّ نسبة كلّ واحدٍ من المثل العقليّة والذّوات النورية الإدراكيّة التي هي أرباب الأنواع[4] الجسمانيّة إلى أصنامها أوكد في العليّة والارتباط من نسبة النّفوس إلى الأبدان والأشخاص، فيكون حمل المعنى المشتقّ المأخوذ من كلّ واحدٍ منها على أشخاص صنمه وصدقه عليها أولى من حمل المشتقّ عن النّفس على الأشخاص المندرجة تحت نوع تلك النّفس على ما هو المشهور وعليه الجمهور.

كشف وإشارة:

فالنّفس عند إدراكها للمعقولات الكليّة تشاهد[5] ذواتٍ نوريّةً عقليّة مجرّدة لا بتجريد النّفس إيّاها وانتزاع معقولها من محسوسها كما يراه جمهور الحكماء، بل بانتقال يحصل لها من المحسوس إلى المتخيّل، ثمّ إلى المعقول، وارتحال يقع لها من الدّنيا إلى الآخرة، ثمّ إلى ما وراءهما، ومسافرة من هذا العالم إلى العالمين الآخرين؛ وفي قوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ عَلِمْتُمُ النَّشْأَةَ الْأُولَىٰ فَلَوْلَا تَذَكَّرُونَ﴾[6] إشارة إلى هذا المعنى. فإنّ معرفة أمور الآخرة على الحقيقة في معرفة أمور

---

(١) ب: - والحسّاسة بذاتها.
(٢) ب: - لجوهر البدن وكذا مغايرة.
(٣) ج: ليس.
(٤) الف، ب: لأنواع.
(٥) الف، ب: يشاهد.
(٦) سورة واقعه (٥٦)، آية: ٦٢.

الدّنيا، لأنّ مفهوميهما[1] من جنس المضاف؛ وأحَد المُضايفين لا يُعرف إلّا مع الآخر، ولهذا قيل الدّنيا مرآة الآخرة وكذا العكس. والعارف بمشاهدة أعمال الإنسان وأفعاله وصفاته وعقائده في هذه[2] الدّار يحكم بأحواله في القيامة ومنزلته يوم الآخرة.

واعلم أنّ هذه المسألة أي إثبات الوجود الذهني وتحقيقه على الوجه الذي أدركه الرّاسخون في الحكمة، من المهمّات العظيمة في تحقيق المعاد الجسماني والرّوحاني وكثير من المقاصد الدينيّة والمباحث الإيمانيّة.

فهذا كلام وقع في البين، ساق إليه التقريب، وأصل لمقصد هاهنا ينكشف حقّ الانكشاف بأن يعلم أنّ كلّ وجودٍ جوهريّ أو عرضيّ تصحبه ماهيّةٌ كليّة يقال لها عند قومٍ العين الثّابتة، وهي في حدّ ذاتها مع قطع النّظر عن وجودها لا موجودةٌ ولا معدومة ولا متّصفةٌ بشيء من صفات الوجود و الموجود، من العليّة والمعلوليّة والتّقدّم والتّأخّر، كما مرّت الإشارة إليه[3]. فكما أنّ الموجود في نفسه ـ سواءٌ كان موجوداً لنفسه كالجواهر المستقلّة، أو لغيره كالأعراض والصّور ـ إنّما هو نحوٌ من الوجود مجرّداً كان أو مادّيّاً، معقولاً أو محسوساً، ولها ماهيّاتٌ كليّة متّحدة معها ضرباً من الاتّحاد، فكذا المعلوم الموجود للقوّة المدركة والمشهود لها والماثل بين يديها إنّما هي أنحاء الوجودات الحسيّة أو العقليّة.

أمّا الحسّيات فباستئناف وجودها وصدورها عن النّفس الإنسانيّة ومثولها بين يديها في غير هذا العالم بواسطة مظهر من هذا العالم لها كالجليديّة والمرآة والخيال. وأمّا العقليّات فبارتقاء النفس بذاتها إليها، إذ لا تسلّط للنّفس على إنشاء الذّوات العقليّة لأنّها أشرف من النفس، والأخسّ[4] لا يحيط بالأشرف[5]، واتّصالها بها من غير حلولها في النّفس كما في المشهور[6].

---

(1) الف، ب: مفهوماهما.
(2) ب، ج: هذا.
(3) ب: - إليه.
(4) ج: الأخر.
(5) الف: + إلى.
(6) ب، ج: - واتّصالها بها من غير حلولها في النفس كما في المشهور.

وتلك الوجودات الحسّيّات والعقليّات في ذاتها شخصيّات، وباعتبار ماهيّاتها كليّة صادقة على كثيرين من أشخاص الأصنام النوعيّة. وحصول الماهيّات العقليّة ووقوعها مع أنحاء الوجودات للعقل حصول تبعيّ ووقوعٌ عكسيّ وقوعَ ما يتراءى من الأمثلة والأشباح في الأشياء الصقلية الشّبيهة بالوجود في الصّفاء والبساطة وعدم الاختلاف، من غير أن يحكم على تلك الأشباح بأنّها في ذاتها جواهر أو أعراض.

فكما أنّ ما يتخيّل من صورة إنسان مثلاً في المرأة ليس إنساناً بالحقيقة، بل شبح إنسانٍ متحقّق بتحقّقه بالعرض[1]، فكذلك ما يقع ويحصل في الذّهن من ماهيّات الأشياء الجوهريّة والعرضيّة هي مفهومات الأشياء ومعانيها لا ذواتها وحقائقها حصول تبعيّ انعكاسيّ.

ومن هنا أيضاً يظهر[2] ظهوراً تامّاً أنّ مفهوم كلّ شيء لا يلزم أن يكون[3] مصداقاً له، إذ الماهيّات هي نعوت وحكايات وأوصاف للوجودات. وصفة الشيء لا يلزم أن تكون موصوفة بتلك الصّفة؛ فإنّ الشّجاعة مثلاً صفةٌ للرجال الشّجاع، صادقةٌ عليه وليس للشّجاعة شجاعةٌ أصلاً[4].

طريقةٌ اخرى[5] قريبة المأخذ ممّا سبق:

إنّ الحاصل[6] للنّفس الإنسانيّة حين[7] موافاتها الموجودات الخارجيّة لأجل صقالتها وصفائها وتجرّد ذاتها عن الموادّ، حكاياتٌ لصورٍ عقليّة أو خياليّة أو حسّيّة، كما تحصل في المرآة[8] أشباح الأشياء وخيالاتها. والفرق بين الحصولي أنّ الحصول في المرآة بضربٍ شبيهٌ بالقبول، ومن النّفس بضربٍ من الفعل والوجود.

---

(١) ج: إنسان بتحقق بالعرض.

(٢) ج: - يظهر.

(٣) الف: + و.

(٤) ب: - أصلاً.

(٥) ب: - طريقة أخرى.

(٦) ب: للحاصل/ ج: المراة.

(٧) ج: بين.

(٨) الف: المراه/ ب: المرآه.

ولا تظنّن[1] أنّ ما ذكرناه هو بعينه مذهب القائلين بالشّبح والمثال المنكرين للماهيّات الجوهريّة والعرضيّة نحواً آخر من الوجود والظور؛ إذ الفرق متحقّق بين الطريقين بأنّ طريقتهم أنّ الموجود من الإنسان مثلاً في الخارج ماهيّته وذاته، وفي الذّهن شبحه ومثاله دون ماهيّته.

وهذه الطريقة أنّ الماهيّة الإنسانيّة وعينه [الثّابتة][2] محفوظةٌ في كلا الموطنين وشيئيّته ثابتةٌ في كلا الطرفين، وأنّها ممّا لا حظّ لها من الوجود في أحدٍ منهما بأنّ يصير الوجود فيه صفةً لها حالًا[3] فيها أو متّحداً بها اتّحاد شيئين متحصّلين في الوجود. إلّا أنّ لها ضرباً من الاتّحاد مع نحوٍ من الوجود أو أنحاءٍ منه اتّحاداً ظلّياً عقليّاً بين متحصّلٍ وغير متحصّل كاتّحاد المرآة والشّخص، فتقول هذا زيدٌ ولست بصادقٍ ولا كماذب في هذا القول.

فمفهوم الإنسان[4] معنىً، وهو الحيوان الناطق، يوجد في هذا العالم الأدنى بوجوداتٍ متعدّدة، وفي العالم الأعلى بوجودٍ[5] واحد. أمّا هذه فهي الوجودات التي يصدق على كلّ منها أنّه جوهرٌ قابل للأبعاد نام حسّاس ذو إدراك كليّ وأمّا ذاك فهو وجود يصدق عليه أنّه جوهرٌ قادس فعّال للمعقولات ذو عنايةٍ بالمحسوسات التي هي أمثلةٌ لذاته، وكذلك قياس وجوده خارجاً وذهناً؛ ففي الخارج يظهر في مظاهر حسّيّةٍ متعدّدة، وفي الذّهن يظهر للنّفس في مظهرٍ واحد عقليّ مسمّىً بروح القدس بوسيلة[6] كيفيّةٍ نفسانيّة هي شعاعٌ يقع منه على النّفس تحصل به ملكةٌ نورانيّة بها تقع المشاهدة العقليّة لذات[7] ذلك المفارق بنورٍ يقع منه على النّفس [ترى][8] ذاته النيّرة. فبالنّور يرى النّور، كما أنّ بنور الشّمس ترى[9] الشّمس، وهكذا تكون[10] مشاهدة كلّ معلولٍ لذات علّته الفيّاضة.

(١) ج: يظنن.

(٢) الف، ب، ج: الثابت.

(٣) ج: - حالاً.

(٤) ج: + مثلاً.

(٥) ج: + متعددة.

(٦) ب: وسيلة.

(٧) الف، ب: + و.

(٨) الف، ب، ج: يرى.

(٩) ج: يرى.

(١٠) ج: يكون.

الإشكال الثاني[1]: إنّا نتصوّر جبالاً شاهقةً[2] وصحاري واسعةً مع أشجارها وأنهارها وتلالها ووِهادها، ونتصوّر الفلك والكواكب العظيمة القدر كثيرة العدد على الوجه الشّخصي المانع عن الاشتراك، فوجب على ما ذهبوا إليه أن تحصل تلك الأمور في القوة[3] الخياليّة التي ليست جسماً عظيماً أو صغيراً ولا متقدّرة بمقدارٍ عظيم أو صغير، بل كيفيّةٌ وقوّة عارضة لبخارٍ حاصل في حشو الدّماغ؛ وكنّا إذا تصوّرنا زيداً مثلاً مع أشخاص أخرى إنسانيّة تحصل[4] في تلك الكيفيّة المسمّاة بالخيال أناس مدركون متحرّكون متعقّلون موصوفون بصفات الآدميّين مشتغلون في تلك القوّة بحِرَفهم وصنائعهم وهو ممّا يجزم العقل ببطلانه.

وكذا لو كان محلّ[5] هذه الأشياء الرّوح الدّماغي، فإنّه شيءٌ[6] قليل المقدار والحجم، وانطباع العظيم في الصغير ممّا لا يخفى بطلانه. والاعتذار بأنّ كلًّا منهما يقبل القسمة لا إلى نهايةٍ غير مسموعٍ، فإنّ الكفّ لا يسع الجبل وإن كانا مشتركين في قبول القسمة من غير نهايةٍ، وكذا الاعتذار بأنّ الأشخاص الخياليّة ذوات مقادير صغيرةٍ، إلّا أنّ النّفس تستدلّ وتقيس إليها مقاديرها الخارجيّة لأجل وقوع نسب بينها كالنّسب التي بين الخارجيّات، لظهور أنّ النّفس عند مشاهدتها الأشياء في لوح بنطاسيا على مذهب الانطباع أو في الخيال لا تستدلّ من واحدٍ واحد من الصّور المرتسمة الحاضرة عندها على ما في الخارج، فالإشكال غير مندفع بأمثال هذه الاعتذارات الواهية.

فالجواب الحق إنّما يتأتّى بالإيمان بوجود عالمٍ مثاليٍّ منفصل عن الخيال كما ذهب إليه أرباب الشّرائع الإلهيّة من الخسروانيّين والمتألّهين من الإسلاميّين على الوجه المحقّق الذي كشفنا وأوضحنا سبيله وقوّمنا دليله على ما سنشير إليه.

وأمّا من لم يؤمن بوجود عالم آخر في الخارج للصّور المقداريّة غير هذا العالم الذي يدرك بإحدى الحواسّ الظاهرة، فلا فسحة له عن مضيق هذا

---

(1) ب: - الإشكال الثاني.
(2) الف: شاسقه.
(3) ج: - القوّة.
(4) الف، ج: يحصل.
(5) ج: على.
(6) الف: شى.

الإشكال ولا مندوحة له إلّا بالاعتراف بالقصور عن رتبة الكمال، على أنّهم لم يبرهنوا على ارتسام[1] الأشباح الخياليّة وانطباع الأمثلة المقداريّة في القوّة الدّماغيّة ببيانٍ وافٍ ودليلٍ شافٍ كما لا يذهب على متتبّعي كتبهم وأقوالهم، بل ليس لهذه القوى الإدراكيّة إلّا كونها آلاتٍ و[أسباباً][2] معدّة لإدراكها، أو مظاهر طبيعيّة كالمرائي[3] الصّناعيّة لمشاهدة النّفس تلك الصّور والأشباح في عالم المثال الأعظم كما هو رأي صاحب الإشراق تبعاً للأقدمين من حكماء الفرس والأفلاطونيّين، أو في عالم مثالها الأصغر على ما ذهبنا إليه.

وبالجملة، فإنّما يثبت بدلائل الوجود العلمي للأشياء الصوريّة وجود عالم آخر، وأنّ لها وجوداً آخر سوى ما يظهر على الحواسّ، وبذلك الوجود ينكشف ويظهر عند المدارك الباطنيّة، بل تشاهدها النّفس المجرّدة المنزّهة بذاتها عن الوجودين المتسعلية بجوهرها عن العالمين بمعونة القوى الباطنية. كما يشاهد هذه الأشباح الهيولانيّة بمعونة القوى الظاهرة وكما يشاهد الذّوات العقليّة النوريّة بذاتها المجرّدة النوريةِ المفارقة عن الكونين.

والحقّ أنّ للنّفس في ذاتها تنزّلات وترقّيات ولها وحدةٌ جامعة تارةً تنزل إلى مرتبة أرض الحسّ المكتنف بالمادّة العنصريّة، وتارةً تصعد إلى سماء العقل، وتارةً تتوسّط بين العالمين. ففي كلّ مرتبةٍ من المراتب الثّلاث تكون[4] في عالمٍ من هذه العوالم وتدرك[5] الموجودات والصور التي تخصّ بذلك العالم من جهةِ أسبابٍ ومناسبات وأغراض و[دواعي][6] تتأدّى[7] بها إلى عالمٍ خاصّ وموجوداتٍ خاصّة منه.

هذا خلاصة الكلام في هذا المقام؛ من استحكم [عنده] هذا الأصل، انكشف له كثيرٌ من الحقائق الحكميّة والأصول الدينيّة والمقاصد الشرعيّة بنحلّ

---

(١) الف: الارتسام.

(٢) نسخه ها: أسباب.

(٣) الف: كالمرآى.

(٤) الف، ب: يكون.

(٥) الف، ب: يدرك.

(٦) الف، ب: دواع /ج: داع.

(٧) الف، ب: يتأدى.

عليه كثير من الإشكالات الواردة في إثبات الوجود الذّهني كما لا يخفى.

وقد تصدّى الشّيخ الإلهي صاحب المكاشفات النوريّة شهاب الدّين الشّهيد المبرور لوجوه من الأدلّة على وجود العالم المقداري البرزخي، لكنّ أكثر اعتماده على الكشف الصحيح في هذا المطلب.

وممّا يعوّل على الاستدلال به عليه في «حكمة الإشراق» هو أنّ الإبصار ليس بالانطباع في العين كما هو رأي المشّائين، ولا بخروج الشّعاع منها إلى المرئيّ، كما هو مذهب الرّياضيّين، بوجوهٍ ذكرها، فيكون بمقابلة الصّور المستنيرة للعين السليمة لا غير، إذ بها يحصل للنّفس علمٌ إشراقيّ حضوريّ بالمرئيّ[1] فتراه[2].

قال[3]: فكذلك صورة المرآة ليست في البصر كما علمت، وليست هي صورتك أو صورة ما رأيته بعينها كما ظنّ، لأنّه بطل كون الإبصار بالشّعاع فضلاً عن كونه بانعكاسه؛ نسبة الجليديّة إلى المبصرات كنسبة المرآة[4] إلى الصور التي تظهر منها، فكما أنّ صورة المرآة ليست فيها، كذلك الصورة التي يدرك النّفس بواسطتها ليست في الجليديّة، بل يحدث عند المقابلة وارتفاع الموانع من النّفس إشراق حضوريّ على ذلك الشيء المستنير. فإن كان له هويّة في الخارج [فتراه][5] وإن كان شبحاً محضاً، فيحتاج إلى مظهرٍ آخر كالمرآة. فإذا وقعت الجليديّة في مقابلة المرآة التي فيها صور الأشياء المقابلة، وقع من النّفس أيضاً إشراق حضوريّد فرأت تلك الأشياء بواسطة مرآة الجليديّة والمرآة الخارجة، لكن عند الشّرائط وارتفاع الموانع.

وبمثل ما امتنع انطباع الصّورة في العين، يمتنع انطباعها[6] في موضعٍ من الدّماغ.

فإذن الصّور الخياليّة لا تكون موجودةً في الأذهان لامتناع انطباع الكبير في الصغير، ولا في الأعيان وإلّا لرآها كلّ سليم الحسّ، وليست عدماً محضاً وإلّا

---

(١) ب: بالمرائي.

(٢) ب: فراه.

(٣) ب: - قال.

(٤) الف، ج: المراة.

(٥) الف، ب، ج: فيراه.

(٦) ب: انطباع ما.

لما كانت متصوّرةً للنّفس ولا متميّزةً ولا محكوماً عليها بالأحكام المختلفة الثبوتيّة؛ وإذ هي موجودةٌ وليست في الأعيان الحسّيّة ولا في عالم العقول لكونها صوراً جسمانيّة مقداريّة لا عقليّة، فبالضّرورة تكون في صقعٍ آخر، وهو عالم المثال المسمّى بالخيال[1] المنفصل، لكونه غير ماديّ، تشبيهاً بالخيال المتصل، وهو الذي ذهب إلى وجوده الحكماء الأقدمون كأفلاطون وسقراط وفيثاغورس وأنباذقلس وغيرهم من المتألّهين وجميع السلّاك من الأمم المختلفة وأرباب الشرائع.

تعقيبٌ وتحصيل:

إنّا ممّن يؤمن بوجود هذا العالم المتوسّط بين العالمين الحسّي والعقلي كما ذهب إليه الحكماء [المقتبسون][2] أنوار الحكمة من مشكاة نبوّة الأنبياء، سلام الله عليهم أجمعين، حسبما قرّره وحرّره صاحب الإشراق[3] قدّس سرُّه إلّا أنّا نخالف مع هذا الشيخ العظيم الحكمة والذوق في كيفيّة تقريره وتحريره لهذا المطلب بأمور:

الأوّل: إنّ الصّور المتخيّلة عندنا موجودةٌ في عالم[4] النّفس وصقعها بمجرّد

(١) ... ليس في الدّماغ والقوى البدنيّة والمرايا شيء من الصّور المشاهدة، فإنّ انطباع الكبير في الصغير غير ممكن، وتلك الصّور ليست موجودة في عالم الحس وإلّا لرآها كلّ سليم الحسّ، وليست عدماً محضاً فانّه غير متصور ولا متخيّل. وصور المرايا والخيال يشاهدها ويميّز بينها وبين غيرها ويحكم عليها بالأحكام المختلفة ولا شيء من العدم المحض كذلك. فالصّور الخياليّة والمناميّة لمّا لم تكن ع دماً محضاً ولا هي في جزء من الدماغ وغيره فتبقى أن تكون موجودةً في عالم آخر يسمّى بالعالم المثالي والخيالي. الشهرزوري، «شرح حكمة الإشراق»، دكتر حسين ضيائى، طهران، مؤسسه مطالعات، ١٣٧٢، ص ٥٠٩، س ٨ ـ ١٤.

(٢) الف، ب، ج: المقتبسين.

(٣) از جمله: «حكمة الإشراق»، ص ٢١١ ـ ٢١٦ فصل في حقيقة صور المرايا والتخيّل ص ٢٢٩ ـ ٢٣٥، فصل في بيان أحوال النّفوس الإنسانيّة بعد المفارقة من البدن.

(٤) ج: - عالم.

تأثيرها وتصويرها كما أومأنا إليه، لا في عالمٍ آخر خارجٍ عن ذاتها بتأثير مؤثّرٍ مباين لها كما يفهم من كلامه، لظهور أنّ تصرّفات المتخيّلة ودعاياتها الجزافيّة وما يعبث بها من الصّور الاختراعيّة والأشكال القبيحة الشيطانيّة المخالفة لفعل الحكيم [ليست][1] إلّا في العالم الصغير النّفساني لأجل شيطنة القوّة المتخيّلة في تصويرها وتشكيلها. فإذا أعرض عنها النّفس انعدمت وزالت. نعم إذا اتّصلت النّفس بالمبادىء العالية واعتدلت صفاتها فيوشك أن يكون فعلها فعل الحق، كما للأنبياء والأولياء، ويكون من شأنها أن تخاطب بقوله تعالى: ﴿وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلَٰكِنَّ ٱللَّهَ رَمَىٰ﴾[2].

والثّاني: إنّ الصّور المرآتيّة موجودةٌ عنده في عالم المثال وعندنا هي ظلال للصّور المحسوسة بمعنى أنّها ثابتةٌ في هذا العالم ثبوتاً ظلّياً أي وجوداً بالعرض لا بالذّات؛ فإنّ وضع المرآة وصفاءها[3] وتوسّط الجسم المشفّ بين الجليديّة والمرآة وكذا بين المرآة والشخص المرئيّ على وضعٍ خاصّ من وجود زوايا ثلاثٍ ـ إحداها الشّعاعيّة الأصليّة، وثانيتها الانعكاسيّة، وثالثتها التي يتوسّط بينهما بحيث يمرّ سطح واحد وهميّ على الجميع ـ وسائر الشّرائط المخصوصة يوجب[4] أن يظهر للنّفس [عكسٌ وخيالٌ][5] من الموجود العيني، يتوهّم أنّ هذا بعينه هو، وليس كذلك[6]، بل الشّخص موجودٌ عينيّ بالذّات والشّبح معدوم الذّات موجودٌ بالتّبع أي بالمجاز، والماهيّة مشتركةٌ بينهما، لأنّ الماهيّة الموسومة بالعين [الثّابتة][7] حالها كذلك في الثّبوت بالعرض؛ واسم الخيال إذا استعمل بمعنى الاعتقاد المخالف للواقع[8] على الأشباح المرآتيّة أحقّ من غيرها، لأنّ وجودها لا يكون إلّا على غلط الحسّ ككثيرٍ من الأوضاع والهيئات الحاصلة من أغاليط المرايا والرّطوبات الصّقيلة كقوس قزح وهالةٍ وذباب

---

(١) الف، ب، ج: ليس.

(٢) سورة انفال (٨)، آية: ١٧.

(٣) ب: صفارها/ ج: صفاتها.

(٤) ج: توجب.

(٥) الف، ب، ج: عكساً وخيالاً.

(٦) ج: ذلك.

(٧) الف، ب، ج: الثابت.

(٨) الف، ب: الواقع.

العين[1] وما يراه الأحول من ثواني الصور، ونسبتها إلى الباصرة كنسبة [الصدى][2] إلى السامعة؛ بل لكلٍّ من الحواسّ الظاهرة يقع شبه محسوسٍ من بابه، يتوهّم أنّه ذلك المحسوس بواسطة غلط الوهم، إلّا أنّه ليس إيّاه.

فكلّ هذه الأمور عكوس وظلال ثابتة بالعرض تبعاً للصور المحسوسة الخارجية، كما أنّ ما سوى أنحاء الوجودات من الماهيّات أعيان ثابتة بالعرض تبعاً للوجودات وظلال وعكوس حاكية لها؛ وحكاية الشيء ليست هي حقيقة ذلك الشيء، كما في الفرس:

همه عالم صداى نغمهٔ اوست　　كه شنيد اين چنين صداى دراز

الإشكال الثالث[3]: إنّه لو كان للأشياء وجودٌ في الذهن على ما قرّرتم، يلزم أن يكون لكلّ نوع من الأنواع الجسميّة والأنواع العرضيّة فردٌ شخصيّ مجرّد عن المادّة ولواحقها؛ يكون ذلك الشّخص[4] كليّاً ونوعاً. بيان ذلك أنّ كلّ مفهوم كليّ [تعقّلناه][5]، فيوجد ذلك المفهوم في الذّهن كما قرّرتم، فوجوده فيه إمّا مع التّشخص أو لا، والثّاني محال لأنّ الوجود لا ينفكّ عن الشخص[6] ووجود المبهم مبهماً غير معلوم[7]؛ وعلى الأوّل يلزم أن يحصل في ذهننا عند تعقّلنا الإنسان إنسانٌ مشخّص مجرّد عن الكمّ والكيف وسائر العوارض المادّيّة، إذ لو قارنها لم يجز أن يحصل في العقل المجرّد، لكنّ التّالي باطل بديهةً واتّفاقاً، فالمقدّم مثله.

والجواب: إنّ الموجود في الذّهن وإن كان أمراً شخصيّاً إلّا أنّه عرضٌ وكيفيّةٌ قائم بالذّهن وليس فرداً من حقيقة ذلك الجوهر المأخوذ عنه هذا الفرد. نعم هو عين مفهوم ذلك الجوهر ونفس معناه، وكذا حكم العرض الجسماني وتعقّله،

(١) ب: ذهاب العين. ذباب العين: إنسانُها (المنجد ص ٢٣٣).
(٢) نسخه ها: الصداء. الصدى: ما يردّ الجبل أو غيره إلى المصوّت (المنجد، ص ٤٢٠).
(٣) الف: - الثالث.
(٤) ج: الأمر المشخص.
(٥) نسخه ها: تعقلْنا.
(٦) ج: التشخُص.
(٧) ج: معقول.

وقد علمت من طريقتنا في دفع الإشكال الأوّل أنّ المأخوذ من الجواهر النوعيّة الجسمانيّة في الذّهن هو معانيها ومفهوماتها دون ذواتها وشخصيّاتها؛ وأمّا كليّة الموجود الذهني وصدقه على كثيرين فباعتبار أخذه مجرّدةً من العوارض الشّخصيّة الذّهنيّة والخارجيّة؛ ثمّ لا استحالة في كون شيء واحد كلّيّاً باعتبارٍ، وجزئيّاً باعتبارٍ، كما مرّ، سيّما بالقياس إلى الوجودين على ما هو المشهور.

والحقّ أنّ كون الشيء كليّاً شرطه بعد التجريد عن الزّوائد أن يكون موجوداً بنحوٍ ضعيف شبحيّ ومدركاً بإدراك غير شهوديّ إشراقيّ، كما حقّق في مقامه. وإن ألحّ ملحّ وارتكب مرتكب كالمحشّى لكتاب «التجريد» وأمثاله: أنّ الإنسانيّة التي في الذّهن يشارك الإنسان في الحقيقة الإنسانيّة، وهي جوهرٌ حالّة في الذّهن ومحلّها مستغنٍ عنها، فقد ركب شططاً ووقع في ما لا نجاة عنه على ما علمت آنفاً.

ثمّ العجب أنّ المولى الدّوّاني مع إصراره على جوهريّة المعقولات الجوهريّة الموجودة في الذّهن وقوله بأنّ الجوهر هو الذي من شأن ماهيّته إذا وجدت في الخارج أن تكون[1] لا في موضوع، أخذ يشنع على معاصره القائل بأنّ ماهيّة الجوهر الموجودة في الذّهن [ليست][2] جوهراً في الذهن، بل عرضاً وكيفاً، أنّ هذا قولٌ بانقلاب الجوهر كيفاً؛ وقد ذهل عن أنّ هذا الإلزام وارد عليه بأبلغ وجهٍ، فإنّ ما يلزم على معاصره بحسب الوجودين يلزم مثله عليه بحسب وجودٍ واحدٍ. فإنّ المقولات أجناسٌ متباينة؛ ويلزم على مذهبه أن تكون صورة الجوهر في الذّهن [مندرجةً][3] تحت مقوله الجوهر حسبما اعتبره من القيد المذكور، وهي ما يصدق عليه معنى الكيف أيضاً بأيّ اعتبارٍ أخذ. فإنّ الموجود في[4] النّفس الشخصيّة المحفوف بعوارضها ولواحقها النّفسانيّة موجودٌ خارجيّ وهو عرضٌ فيكون كيفاً نفسانيّاً خارجيّاً وإن كان جوهراً ذهنيّاً لا خارجيّاً على عكس ما اختاره.

---

(١) الف، ج: - أن تكون.

(٢) الف، ب، ج: ليس.

(٣) الف، ب، ج: مندرجاً.

(٤) ب: من.

وقد مرّ أنّ المراد من كون شيء خارجيّاً وذهنيّاً ليس مجرّد خروجه عن النّفس وعدم خروجه عنها ليلزم أن يكون العلم والقدرة والشّجاعة من الأمور الذهنيّة، بل المراد منه ترتّب الآثار والأحكام المختصّة بحقيقة ذلك الشيء وعدمه. ولا شكّ أنّ الموجود من الجواهر في النّفس يترتّب عليه آثار الكيف بحسب الخارج أي الواقع، لظهور أنّ الإنسان العقلي ليس جسماً ولا نامياً ولا حسّاساً ولا ناطقاً، اللّهمّ إلّا أن يلتزم في معاني هذه الأشياء بل في جميع الحدود للأمور الجوهريّة التقييد بكونها إذا وجدت في الخارج كانت كذا وكذا، وحينئذٍ لا فرق بين القول بكون الصورة العقليّة كيفاً بالفعل وبين كونها جواهر بهذه المعاني. ولعلّ القائل بمذهب الشّبح والمثال لا يعجز عن مثل هذا الاعتذار؛ فالحقّ أنّ مفهوم الإنسانيّة وغيرها من صور الأنواع الجوهريّة كيفيّات ذهنيّة تصدق عليها معانيها ومفهوماتها وحدودها بالحمل الأوّليّ الذّاتي وتكذب هي عنها بالحمل الشائع كما مرّ مراراً؛ ودلائل الوجود الذّهني لا [تعطي][1] أكثر من هذا في العقليّات.

هذا غاية ما يتأتّى لمن يرى رأي المشّائين وينتحل بمذهبهم في الاكتفاء بالعقليّات الصّوريّة المحاذية للأنواع الجسمانيّة بظرف الذّهن ودار الكيفيّات النّفسانيّة الّتي بمنزلة كتابة الحقائق وحكايتها لا عينها وأصلها؛ ولا يذعن بوجود عالمٍ عقليّ فيه صور جميع الحقائق على الوجه المقدّس العقلي.

وأمّا من يؤمن بوجود ذلك العالم الكبير الشامخ الإلهي الربّاني الذي فيه معاد الأولياء والحكماء وجنّة المقرّبين، فله أن يقول كون بعضٍ من أفراد الماهيّة النوعيّة مفارقاً عن المادّة ولواحقها وبعضها مقارناً لها ممّا لم تحكم بفساده بديهةٌ ولا برهان، ولا وقع على امتناعه اتّفاق؛ كيف ونحن قد صحّحنا دليله وأوضحنا سبيله بفضل الله وتأييده.

---

(١) الف، ب، ج: يعطي.

وقد ذهب العظيم أفلاطن وأشياخه العظام الّذين هم سادات الحكماء الكرام ورؤساء الأنام فيما تقدّم من الأيّام إلى أنّ لكلّ من الأنواع الجسمانيّة فرداً في العالم العقليّ هو ربّ سائر الأفراد وصفو كدرها ومبدأ نوعها وواسطة وجودها من ربّ الأرباب ووسيلة رزقها وبقائها من مسبّب الأسباب، وهو ذو عنايةٍ بها على المعنى المقرّر عندهم من رحمة العالي على السّافل وعطوفته الخالية عن شوب النّقص[1] والافتقار.

والدّليل الدّال على أنّ أفراد نوعٍ واحد لا يختلف بالتّقدّم والتّأخر، والكمال والنقص، والجوهريّة والعرضيّة وغيرها من صفات الشّرف والخسّة على تقدير تمامه إنّما يتمّ بحسب نحوٍ واحد من الوجود وموطن واحد من الكون لا بحسب الوجودين وباعتبار الموطنين.

وأمّا الإعضال الّذي ورد في كون بعض الأفراد جسماً مركّباً حيوانيّاً لحميّاً وبعضها بسيطاً فارداً مجرّداً نوريّاً فقد تفصّينا عنه، ونذكره فيما سيجيء من الكلام في مقامه اللائق به.

وبالجملة قول أفلاطون وأسلافه العظام في غاية القوّة والمتانة والاستحكام لا يرد عليه شيء[2] من نقوض المتأخّرين وإيراداتهم، كما ستطلّع عليه إن شاء الله؛ ومنشأ إيراد تلك النقوض إنّما هو قصور المدارك عن درك شأوهم ومقامهم وفقد الاطّلاع على مقاصدهم ومرامهم، بل عدم الوقوف على مقدّماتهم ومبانيهم الدّقيقة وأصولهم الغامضة العميقة.

وسوء فهم اللاحقين لدرك شأو السّابقين المقرّبين إنّما هو لبناء مقاصدهم ومعتمد أقوالهم على السّوانح النوريّة العلميّة واللّوامع القدسيّة العقليّة التي لا يعتريها وصمة شكّ وريب ولا شائبة نقص وعيب، لا على مجرّد الأفكار البحثيّة والأنظار التّعليميّة التي سيلعب بالمعوّلين عليها والمعتمدين بها الشكوك وطعن

---

(١) الف: نقض.   (٢) ج: - شيء.

اللاحق منهم للسّابق، ولم يتصالحوا عليها، و[لم][1] يتوافقوا فيها؛ بل كلّما دخلت أمّة لعنت أختها. ثمّ هؤلاء العظماء من كبار الحكماء والأولياء وإن لم يذكروا حجّةً على وجود تلك المثل النّوريّة، واكتفوا فيه لغيرهم بمجرّد الحكاية والرّمز، كما هو عادة الأنبياء والأولياء صلوات الله ليهم[2]، لكن[3] ينبغي لمن يأتي بعدهم أن يعتمد على ما ادّعوه ويجزم بما شاهدوه ثمّ ذكروه؛ وليس لأحدٍ أن يناظرهم فيه، كما لم يناظر أحدٌ من المنجّمين في أصول علم النّجوم والأحكام لأبرخس وبطليموس بل قلّدوهم وبنوا علومهم وأحكامهم على ما شاهدوه من أوضاع الكواكب وأعداد الأفلاك بناءً على ترصّد شخصٍ أو أشخاص بوسيلة آلةٍ حسّية وأرى مدريّة أو نحاسيّة أو غيرها.

فإذا اعتمد الإنسان في الزّيجات والتّقاويم على الرّصد الحسّي واعتبر قول واحدٍ أو جماعةٍ من أولي الدّقّة والنّظر في الأمور المقداريّة والعدديّة؛ بأن يعتبر أقوال فحول الأولياء والعرفاء، المبتنية على أرصادهم العقليّة وخلواتهم ورياضاتهم المتكرّرة التي لا تحتمل الخطاء، كان أحرى[4]؛ لخلوّ عالم القدس عن الغلط والشرّ. فما يفيض منه على العقل الصّافي عن الأغراض[5]

---

(١) ب: لا/ الف، ج: - لم.   (٢) ب: - صلوات الله عليهم.

(٣) ج: - لكن.

(٤) مستفاد است از افادات عاليات شيخ شهيد اشراقى به «فصل في قاعدة الإمكان الأشرف على ما هو سنة الإشراق» به «حكمة الإشراق» به شرح آتى: «... والأنوار القاهرة وكون مبدع الكلّ نوراً وذوات الأصنام من الأنوار القاهرة، شاهدها المجرّدون بانسلاخهم عن هياكلهم مراراً كثيرة ثمّ طلبوا الحجّة عليها لغيرهم. ولم يكن ذو مشاهدةٍ ومجرد إلّا اعترف بهذا الأمر، وأكثر إشارات الأنبياء وأساطين الحكمة إلى هذا. وأفلاطون ومن قبله مثل سقراط ومن سبقه مثل هرمس وأغاثاذيمون وأنبادقلس كلهم يرون هذا الرأى. وأكثرهم صرّح بأنّه شاهدها في عالم النور. وحكى أفلاطون عن نفسه أنّه خلع الظلمات وشاهدها وحكماء الفرس والهند قاطبةً على هذا. وإذا اعتبر رصد شخص أو شخصين في أمور فلكيّة فكيف لا يعتبر قول أساطين الحكمة والنبوّة على شيء شاهدوه في أرصادهم الروحانيّة» ص ١٥٥، ١٥٦، س ٨ و٩.

(٥) الف، ج: الأعراض.

والكدورات النّفسانيّة أو تصل[1] إليه همّة أولي المعارج الملكوتيّة لا يعتريه شائبة شكّ وريب ولا يلحقه وصمة نقصٍ وعيب.

الإشكال الرّابع: إنّه يلزم على القول بالوجود الذّهني أن يصير الذّهن حارّاً وبارداً عند تصّور الحرارة والبرودة، ومتحيّزاً ومعوجاً ومستقيماً وكرويّاً ومثلّثاً ومربّعاً وكافراً عند تصّور هذه الأشياء وحصول صورها فيه؛ والواقع خلافه بديهةً واتّفاقاً. بيان اللزوم أنّ الحارّ ما حصلت فيه الحرارة وحلّت فيه والبارد ما حصلت فيه البرودة وحلّت فيه؛ والحلول هو الاختصاص النّاعت، فيجب أن تكون حقائق تلك المعلومات أوصافاً ونعوتاً للذّهن وهكذا الحال في سائر هذه المشتقّات فيلزم اتّصاف النّفس بصفات الأجسام وبالأمور المتضادّة المتناقضة عند تصوّرها الضّدّين والنقيضين.

والجواب عنه بوجوهٍ من العرشيّات:

الأوّل: إنّ صور هذه الأشياء عند تصوّر النّفس إيّاها في صقعٍ من ملكوت النّفس من غير أن [تحلّ][2] فيها؛ بل كما أنّ الجوهر النّورانيّ أي النّفس النّاطقة عند إشراق نورها على القوّة الباصرة يدرك بعلم حضوري إشراقيّ ما يقابل العضو الجليدي من الألوان والأشكال وغيرها، فكذلك عند إشراقه على المتخيّلة يدرك بعلمٍ حضوريّ إشراقيّ الصّور الخياليّة المباينة لذات النّفس من غير حلول؛ بل كما ترى النّفس وتحسّ صور الأشياء الخارجيّة الواقعة في عالم الظاهر بالباصرة وغيرها من غير أن تحلّ فيها، كذلك تنظر وتشاهد صور الأشياء الداخليّة الواقعة في عالم الباطن بالحاسّة الخياليّة وغيرها من غير الحلول، والوجدان لا يحكم بالتفرقة بين المشاهدة في اليقظة والمشاهدة في النّوم، فكان الخيال باصرة عالم الغيب، والباصرة خيال عالم الشّهادة، وأمّا التّخيّل الذي ليس على سبيل المشاهدة عند اليقظة والنّوم؛ فهو أيضاً مرتبة من الرّؤية الباطنيّة ضعيفة كرؤيةٍ حاصلة من ضعف البصر في هذا العالم؛ وأسباب ضعف المشاهدة

---

(١) الف، ب: يصل.

(٢) الف، ب، ج: يحل.

إمّا ضعف الآلة، أو آفةٌ في القوّة المدركة، أو حجاب بينها وبين المدرَك، أو التفات إلى عالم غير العالم الذي فيه ذلك المدرك؛ فما دام الإنسان ملتفتاً إلى هذا العالم مستعملاً للحواسّ الظاهرة، فلا يمكنه مشاهدة عالم الباطن المثالي إلّا على سبيل التّخيّل، اللّهمّ إلّا لبعض النّفوس القويّة التي لا يشغلهم جهةٌ عن جهة وعالَمٌ عن عالَم.

وأمّا مشاهدة عالم المثل النّوريّة العقليّة، فهي تفتقر إلى تجريد النّفس من هذا العالم أتمّ تجريد، وكذا [تحتاج][1] إلى رفض عالم الأشباح الباطنيّة.

الوجه الثّاني، بعد التّنزّل عن هذا المقام تسليم أنّ التّخيّل والتّصوّر يستلزم[2] القيام الحلوليّ للصور الخياليّة بالنّفس، هو أنّ شرط الاتّصاف بشيء هو الانفعال والتّأثّر منه دون مجرّد القيام؛ فإنّ المبادىء الفعّالة لوجود الحوادث الكونيّة لها الإحاطة العلميّة بها على نحو ارتسام صور تلك الأشياء كما هو مذهب المعلّم الأوّل وتلاميذه[3] والشّيخين المعلّمين أبي نصر[4] وأبي علي[5]

---

(١) الف، ب، ج: يحتاج. (٢) ج: - يستلزم.

(٣) قول به ارتسام صور علميّهٔ اشياء قبل الإيجاد به صقع ربوبى از مشهورات منتسبات به مشائيه است، چه به دورهٔ يونانى وچه حوزهٔ اسلامى، ولكن على الظاهر كلمه ارتسام به متون اصلية آن جماعت وارد نيست.

(٤) به فصوص منتسب بدو (ابو نصر الفارابي) وارد است: «... ليس علمه بذاته مفارقاً لذاته، بل هو ذاته وعلمه بالكلّ صفة لذاته ليست هي ذاته، بل لازمة لذاته، وفيها الكثرة الغير المتناهية بحسب كثرة المعلومات الغير المتناهية، وبحسب مقابلة القوّه والقدرة الغير المتناهية، فلا كثرة في الذّات، بل بعد الذّات، فإنّ الصّفة بعد الذّات لا بزمان، بل بترتّب الوجود، لكن لتلك الكثرة ترتيب يرتقي به إلى الذّات» (ـ طبع آل ياسين ـ بغداد، المعارف، ١٣٩٦، ص ٩٩، س ٥ ـ ١٠).

(٥) «... وجود الباريء وجود معقول أي وجود مجرّد، وكلّ موجود مجرّد فإنّه يعقل ذاته، والصور الموجودة عنه هي مجرّدة وهي معقولة لذواتها وأنا إذا عقلت الباريء إنّما أعقله بلوازمه، ومن لوازمه وجود هذه الصور عنه... كون الأوّل مبدأ، وعلمه بأنه مبدأ، هو نفس وجود هذه الصورة عنه فوجود هذه الصور عنه. هو علمه بأنّه مبدؤها كونه موجوداً وموجوداً عنه هذه الصور، هو علمه بأنّه مبدأ لوجودها عنه، وليس يحتاج إلى علم آخر يعلم به أنّه مبدأ لوجودها عنه» «التعليقات»، ص ٦٠، س ٨ ـ ١٠ و٢٢ ـ ٢٦.

ـ (فائدة): ـ نيز بنگريد به «الأسفار الأربعة»، ج ٦، ص ١٨٠ ـ ٢٢٧ «في حال القول»

قدّس الله أرواحهم؛ ومع ذلك هذه المبادىء منزّهة عن الاتّصاف بسمات المواد[1] والأجسام؛ لأنّ قيام الصّور الكونيّة بمبادئها الفعّالة من جهة الإفاضة والتّأثير لا من جهة الانفعال والتّأثّر عنها؛ وليس بلازمٍ ولا ثابت أنّ مجرّد قيام أمرٍ بالشيء يوجب اتّصاف[2] ذلك الشيء به، إلّا أن يكون ممّا يؤثّر وجوده فيه ويغيّره عمّا هو عليه. ولست أقول أنّ إطلاق المشتق بمجرّد هذا لا يصحّ أم يصحّ، لأنّ ذلك حديثٌ آخر لا يتعلّق[3] بغرضنا هذا أصلاً.

الوجه الثّالث، وهو أيضاً باستعانة الرّجوع إلى ما سبق من التّحقيق في اختلاف نحوي الحمل، فإنّ مفهوم الكفر ليس كفراً بالحمل الشّائع الصناعي، فلا يلزم من الاتّصاف به الاتّصاف بالكفر حتّى يلزم أنّ من تصوّر معنى الكفر يصير كافراً، وكذا الحكم في مفهوم النّقيضين ونظائرهما.

وهذا الوجه للعقليّات أليق، كما أنّ الأوّل للخياليّات، فليحسن المسترشد إعمال رويّته في ذلك التّحقيق لينحلّ منه الإيراد بنظائر هذه النّقوض إن كان يساعده من الله التّوفيق.

وبهذا الأصل يندفع الإشكال المشهور المسطور في الكتب الدائر على ألسنة الجمهور، وهو لزوم تصوّر الكاذب للمبادىء العالية بناءً على كونها خزائن المقولات[4] التي يتصوّرها الإنسان ويسترجعها متى شاء؛ ففي الكواذب الباطلة التي يتصوّرها الإنسان[5] بقوّته الوهميّة ويذهل عنها يجب أن تكون صورها محفوظةً في خزانةٍ عقليّة، والحلّ ما أشرنا إليه. فأحسن تدبّره وتأمّل كي تدرك حق تصوّره.

وهاهنا وجوهٌ من الجواب دائرةٌ على ألسنة من لهم نصيبٌ من الكتاب.

= بارتسام صر الأشياء في ذاته تعالى» و«في تحقيق الحقّ في هذ المقام وفي إظهار ما نجده قادحاً في ملهب القائلين بارتسام الصور في ذاته تعالى».

(١) ج: الموارد.
(٢) الف: اتصافه.
(٣) الف، ب: + هذا.
(٤) ب، ج: المعقولات.
(٥) ج: - ويسترجعها... الإنسان.

منها: إنّ مبنى الإيراد على عدم التّفرقة بين الوجود المتأصّل الذي به الهويّة العينيّة، وغير المتأصّل الذي به الصّورة العقليّة؛ فإنّ المتّصف بالحرارة ما تقوم به الحرارة العينيّة لا صورتها الذهنيّة؛ والتّضاد إنّما هو بين هويّة الحرارة والبرودة وأشباهها لا بين صورة المتضاديّن.

وبالجملة هذه الصّفات تعتبر في حقائقها أنّها بحيث إذا وجدت في الموادّ الجسميّة تجعلها بحالةٍ مخصوصة وتؤثّر فيها بما يدركه الحواسّ؛ مثلاً الحرارة تقتضي تفريق المختلفات من الأجسام وجمع المتشابهات منها؛ والاستقامة حالةٌ قائمة بالخطّ ممّا تكون أجزاؤه على سمتٍ واحد؛ وقس [عليها][1] الانحناء والتّشكّلات. فإذا عقلناها ووُجدت في النّفس المجرّدة حالّةً فيها، لم يسلزم إلّا الاتّصاف بما من شأنه أن تصير الأجسام به حارّةً أو باردة أو مشكّلة أو غير ذلك، لا أنْ تصير النّفس موضوعةً لهذه المحمولات الانفعاليّة المادّية.

ولقائل أن يقول: هذا لا يجري في النّقض بلوام الماهيّات والأوصاف الانتزاعيّة والإضافيّات المسلوبة عن النّفس دائماً أو وقتاً ما كالزّوجيّة والوجوب الذّاتي والعليّة والأبوّة وأمثالها ممّا لست من الأمور الخارجيّة، وكذا لا يجري في صفات المعدومات كالعدم والامتناع وأمثالهما[2] إذ لا يتيسّر لأحد أن يقول: إنّ اتّصاف محلّ الزوجيّة والعلّيّة والامتناع من أحكامها المتعلّقة بوجودها العيني إذ لا وجود لأمثالها لأنّها أمور عقليّة من لوازم الماهيّات أو عدميّة من صفات المعدومات.

لكنّي أجبت عن هذا الإيراد بما سنقرّر في هذا الكتاب: إنّ لكلّ معنى من المعاني وعينٍ من الأعيان نصيباً من الوجود وحظّاً من الحصول هو وجودها الأصيل الّذي يترتّب عليه أثره وحكمه؛ فالزوجيّة مثلاً [لها][3] وجود أصيل هو كون موصوفها على نحوٍ ينتزع الذّهن منه الانقسام بمتساويين، وهو الوجود الخارجيّ له؛ وأمّا عند تصوّر القوّة المدركة معنى الزوجية أو الانقسام

---

(١) الف، ب، ج: عليه.

(٢) ج: - وأمثالهما.

(٣) الف، ب، ج: له.

بمتساويين فلا يصير في الواقع بحيث إذا أدركه [ذهن][(١)] ينتزع منه ذلك المعنى؛ كما أنّ الصفحة المنقوشة بالنقوش الكتابيّة الحسّيّة متّصفة[(٢)]. بتلك النقوش بالمعنى المذكور، وأمّا من قرأها وحفظها في قوّته الذّاكرة لا يكون بالصّفة المذكورة أي المنقوش بالنقوش الحسّيّة الخارجيّة؛ إذ ليس بحيث إذا فتش دماغه أحد يشاهد ويقرأ تلك النقوش من صفحة إدراكه، اللّهمّ إلّا من جهةٍ أخرى و[(٣)]في عالم آخر[(٤)]، فكذا الحكم في أمثال ما ذكر ونظائره.

وأمّا العدم والامتناع ونظائرهما فلا صورة لها في العقل؛ بل العقل بقوّته المتصرّفة يجعل بعض المفهومات صورةً وعنواناً لأمورٍ باطلة ويجعلها وسيلةً لتعرف أحكامها لينكشف بها أحكام الموجودات من حيث التقابل والتخالف لأنّ الأشياء قد تعرف بأضدادها ومقابلاتها كما تعرف[(٥)] بأمثالها ومقوّماتها.

الإشكال الخامس: إنّه يلزم أن يوجد في أذهاننا من الممتنعات الكليّة أشخاص حقيقيّة تكون[(٦)] بالحقيقة أشخاصاً لها لا بحسب فرضنا؛ لأنّا إذا حكمنا على اجتماع النّقيضين بالامتناع، بعد تصوّرنا اجتماع النّقيضين و[تحصّل][(٧)] في ذهننا هذا المعنى متشخّصاً متعيّناً، فالموجود في ذهننا فرد شخصيّ من اجتماع النّقيضين مع أنّ بديهة العقل يجزم بامتناع اجتماع النّقضين في الذّهن والخارج؛ وكذا يلزم وجود فردٍ حقيقيّ للمعدوم المطلق وكذا لشريك الباريء، تعالى، فيلزم وجود فردٍ منه في الواقع [أيضاً] لأنّه إذا وجد في الذّهن فرد مشخّص لشريك الباريء فيجب بالنّظر إلى ذاته الوجود العيني وإلّا لم يكن شريكاً للباريء.

---

(١) به نسختين الف: ص ٤٥، س ٣ وب: ص ٥٧، س ٨ «ذاهن» وبه نسخه ج: ص ٧٦، س ٢ «دارك» است وچون «ذاهن» به لغت (قاموس وترجمان ومعيار ومنتهى الإرب) ونيز كتاب «الحدود» شيخ الرئيس للتعريفات مير سيد شريف نيافتم و«دارك» نيز هر چند كه اشتقاقاً درست مى بوده باشد مصطلح نيست قياساً «همان» «ذهن» در ضبط درآمد والعلم عنده.

(٢) الف، ج: متصف.

(٣) ب: - و.

(٤) ب: - آخر.

(٥) الف، ب: يعرف.

(٦) الف، ب: يكون.

(٧) الف، ب: يحصل/ ج: - وتحصل.

وجوابه كما يستفاد من الأصول [الّتي سلفت][1] منّا، أنّ القضايا التي حكم فيها على الأشياء الممتنعة الوجود حمليّات غير بتّيّة[2] وهي التي حكم فيها بالاتّحاد بين طرفيها بالفعل على تقدير انطباق طبيعة العنوان على فردٍ؛ فإنّ للعقل أن يتصوّر مفهوم النّقيضين وشريك الباريء والجوهر الفرد، ومفهوم الممتنع، ويحكم عليها بأحكامٍ غير بتّيّة[3] بل يقدّره[4] لا على أنّ ما يتصوّره هو حقيقة الممتنع إذ كلّ ما يوجد في الذّهن يحمل حملاً شائعاً عليه أنّه ممكن وإن حمل مفهوم الممتنع على نفسه حملاً آخر كما عرفت مراراً فأحسن إعماله في كثير من الإشكالات لينكشف المخرج عنها.

وبه يخرج الجواب عن شبهة المجهول المطلق [المذكورة][5] في كتب المنطق حين حكم بأنّه لا بدّ من تصوّر المحكوم عليه في كلّ قضيّةٍ، بل هي من جملة أمثلة هذا الإشكال، ومآل الجواب في الجميع واحدٌ وهو أنّ العقل يقدر أن يتصوّر مفهوماً ويجعله عنواناً لطبيعةٍ [باطلة][6] الذّات أو لأمر مجهولٍ مطلق يحكم عليه بامتناع الحكم وعدم الإخبار عنه، فباعتبار وجود هذا المفهوم العنواني في الذّهن يصير منشأً لصحّة الحكم على الممتنع بامتناع الحكم عليه، وعلى المجهول المطلق بالإخبار عنه بعدم الإخبار عنه، لأنّ[7] صحّة الحكم يتوجّه إليه من حيث كونه فرداً لمفهوم ممكنٍ معلوم، وامتناعه يتوجّه إليه من حيث كونه نفس مفهوم الممتنع، وعنوان الممتنعات أو نفس مفهوم المجهول المطلق وعنوان المجهولات المطلقة.

فعلم أنّ هذه القضايا ونظائرها حمليّات غير بتّيّة[8] وهي وإن كانت مساوقةً للشّرطيّة، لكنّها غير راجعةٍ إليها، كما يظنّ، للفرق بينهما بأنّ الحكم في هذه الحمليّة على المأخوذ بتقدير ما، بأن يكون التقدير من تتمّة فرض الموضوع،

---

(1) الف، ب، ج: الّذي سلف.
(2) الف، ج: بنية.
(3) الف، ج: بينه.
(4) الف، ج: تقديره.
(5) الف، ب، ج: المذكور.
(6) الف، ب، ج: باطل.
(7) ج: فإنّ.
(8) الف، ج: بيّنه.

حيث لم يكن طبيعة محصّلة أصلاً أو في الذهن، لا بأن يكون الموضوع مما قد فرض وتمّ فرضه في نفسه، ثمّ خصّص الحكم عليه بالتقدير المذكور حتى يكون الموضوع من قبيل الطبيعة المؤقّتة أو المقيّدة[1] ليلزم كون القضيّة مشرطوةً في المعنى وإن كانت حمليّةً في الصّورة.

ولنكتف[2] بهذا القدر من هذا المطلب في هذا المختصر، وزيادة الكشف تطلب[3] من كتابنا الكبير[4] والتوفيق من الله العليم الخبير.

فرغت من [تحرير] ما صنّف يوم السّبت الثّاني من نيروز الفرس في بلدة قزوين، حرّره محمد باقر بن [لا يقرأ] سنة ١٠٣٤[5].

* * *

(١) ج: المفيدة. (٢) الف، ب، فليكتف.

(٣) الف، ب: يطلب.

(٤) «الأسفار الأربعة»، چاپ بنیاد حکمت اسلامی صدرا، ج ١، ص ٣١٣ ـ ٣٦٢. الف: منهج وجود ذهني، الإشكال السادس.

(٥) قد وقع الفراغ عن المقابلة وإعمال بعض التصحيحات فيها بأخريات أخرى مجالس انعقدت لأجلها بأوّليات ليلة الأربعا ٢٦/ مهر/ ١٣٧٥. ثمّ فرغت عن كتابتها والتعليق عليها بأخريات أخرى مجالس انعقدت لأجلها بأوليات ليلة الاثنين ١٥/ ارديبهشت/ ١٣٧٦. ثمّ قابلتها مرّةً أخرى مع نسختين أخريين ساعدني فيها الفاضل الألمعي مهرداد عليان وهو زاده الله توفيقاً مشتغل عندي في الإشارات والتنبيهات وفرغنا عنها بليلة الاثنين ١٩/ مرداد/ ١٣٧٧ وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين، وكتب اللاشيء سها عفى عنه ربّه.

المشاعر

تحقيق وتقديم

الدكتور مقصود محمدي

مقدّمة على المشاعر

إنّ مؤلف الكتاب صدر الدين محمد الشيرازي المعروف بصدر المتألهين والملّا صدرا (المتوفى عام ١٠٥٠ هـ ق) هو أحد الحكماء المسلمين الكبار وله دور بارز ومهم جداً في تطور الفكر الفلسفي؛ وقد قضى كل سنوات عمره المباركة ـ باستثناء سنوات اعتزاله وتفرغه للزهد والعبادة في المنفى ـ في البحث والتحقيق والتدريس والتأليف. كما أنه صنّف أكثر من أربعين كتاباً ورسالة ومقالة في موضوعات شتى كالفلسفة والمنطق والعرفان والتفسير والحديث، طبعت أغلبها عدة مرات، وكتبت الكثير من الشروح والحواشي على أغلب أعماله من قِبل العلماء والمختصين في مجالات بحوثه. وبسبب شموليتها وكذلك أسلوب كتابتها وطريقة بحثها، استقبل الكثير من المحققين مجموعة مصنفات الملّا صدرا، بل حتى أصبحت من الكتب الدراسية الضرورية في الجامعات والمدارس الدينية.

استطاع الملّا صدرا بتحقيقاته ودراساته الدقيقة لمصادر جميع التيارات الفكرية والنظريات المقبولة في العالم الإسلامي ـ في ذلك الوقت ـ أن يقدم ابتكاراته في مجال علم الفلسفة ليؤسس نظاماً فلسفياً أشمل اشتهر باسم «الحكمة المتعالية». إن أسلوب التحقيق في الحكمة المتعالية ـ ضمن تبعيته الكاملة للبرهان، كما قال الملّا صدرا نفسه: «المتّبع هو البرهان» ـ يتشعّب ويشمل جميع المدارس الفكرية السائدة والمقبولة (المشائية، والإشراقية، والعرفانية، والكلامية). ويعتقد الملّا صدرا أن النظرية العرفانية ليست، إلزاماً، غير قابلة للاستدلال المنطقي؛ بل أنّه يمكن في أغلب الحالات استدلال مسائل العرفان النظرية عن طريق البرهان، وإذا كانت في بعض الحالات غير قابلة للاستدلال فهذا لا يثبت فقدانها للاعتبار، فهذا النوع من المسائل العرفانية هو

من ضمن ماورائيات العقل ويمكن إدراكه بالشهود والعلم الحضوري فقط، وتشمل الحكمة المتعالية مسائل ماوراء طور العقل. والرسالة الحالية هي نموذج كامل للحكمة المتعالية استخدمت فيها جميع المدارس الفكرية المذكورة آنفاً.

مكانة رسالة «المشاعر»

مع أن هذه الرسالة تُعد صغيرة جداً من حيث الحجم ولكنها في الوقت نفسه هي من الأعمال المهمة للملّا صدرا من ناحية المحتوى، لأنها تهتم بشرح وبيان المسائل الفلسفية الأساسية المهمة. ومن وجهة نظر الملّا صدرا تُعد مسألة الوجود أهم مسألة في الفلسفة الأولى. إن عدم معرفتنا بمسألة «الوجود» تؤدي إلى عدم معرفتنا بأصول وأركان الوجود، لأن كل شيء يُعرف بوساطة «الوجود»، فالوجود هو بداية أي تصوّر وأكثر معروفية من أي متصور. لذلك فإن كان «الوجود» مجهولاً وغير معروف، فسيكون كل شيء آخر غير معروف أيضاً[1].

إن الأصالة والتحقيق العيني للوجود مع أنهما مسألتان فلسفيتان ـ في الحكمة المتعالية ـ ولكن مع هذا، يُعدان كأحد الأصول والمباني أيضاً. يتم تبرير وتبيين نظريات الملّا صدرا الفلسفية في المسائل الأخرى ـ وخاصة النظريات الخاصة التي تُعد من ابتكاراته، بناءً على هذا الأصل، أي الأصالة والتحقيق العيني للوجود. إنّ أصالة الوجود هي أساس جميع معارف ما بعد الطبيعة، وقد أكّد الملّا صدرا في جميع أعماله على أهمية مسألة الوجود ودورها في معرفة المسائل الأخرى.

وفي مقدمة الرسالة الحالية ـ التي تُعد مباحثها حول الوجود وأحكام الوجود ـ شرح الملا صدرا أهمية مسألة الوجود على النحو التالي:

ولـمّا كانت مسألة الوجود أساس القواعد[2] الحكمية، ومبنى المسائل الإلهية، والقطب الذي يدور عليه رحى علم التوحيد وعلم المعاد وحشر الأرواح

---

(١) انظر كتاب الشواهد الربوبية، ص ١٩. (٢) مس، قواعد.

والأجساد، وكثير ممّا تفرّدنا باستنباطه، وتوحّدنا باستخراجه، فمن جهل بمعرفة الوجود يسري جهله في أمّهات المطالب ومعظماتها، وبالذهول عنها فاتت عنه خفيات المعارف وخبيثاتها[1] وعلم الربوبيات ونبوّاتها، ومعرفة النفس واتصالاتها ورجوعها إلى مبدأ[2] مبادئها وغاياتها[3]، فرأينا أن نفتح[4] بها الكلام في هذه الرسالة المعمولة في أصول حقائق الإيمان وقواعد الحكمة والعرفان[5].

عنوان الرسالة

اختيار اسم «المشاعر» من قِبل المؤلف هو دليل آخر على أهمية هذه الرسالة، حيث يقول الملّا صدرا: «وسمّيتها بها للمناسبة بين الفحوى والظاهر والعلن والسرّ»[6].

إنّ «المشاعر» هي جمع المشعر من جذر «الشعر»، وتعني العلم والإدراك، ويمكنها أن تتضمن الشعور بالذات والعلم بالنفس أيضاً. إنّ لفظة «المشعر» هي اسم مكان وتدّل على محل الفعل، ولهذا السبب تُطلق مفردة «المشاعر» على الحواس الخمس (الباصرة، السامعة، واللامسة، والذائقة، والشّامة)؛ لأن كل واحدة منها هي محل ومعبر نوع خاص من الإدراك وتدخل عن طريقها صورة العالم الخارجي إلى «النفس» (الذهن) الإنسانية.

ويطلق على «المزدلفة» ـ أي المكان الذي يقوم فيه الحجاج بأداء شعائر الحج ومناسكه ـ «المشعر الحرام»؛ وهذه المناسك عبارة عن الدعاء وذكر الله بعبارات من أجل التّقرب إلى الله عزّ وجلّ.

يقول الله عزّ وجلّ في القرآن الكريم: ﴿فَإِذَآ أَفَضۡتُم مِّنۡ عَرَفَٰتٖ فَٱذۡكُرُواْ

---

(١) مج ١: وجليّاتها.
(٢) مج ٢: مبدأ.
(٣) مج ١: مبدأ المبادئ وغاية غاياتها.
(٤) مج ١: نفتتح.
(٥) نهاية الصفحة الثالثة وبداية الصفحة الرابعة من الرسالة.
(٦) المصدر نفسه، الصفحة الخامسة من الرسالة.

ٱللَّهَ عِندَ ٱلْمَشْعَرِ ٱلْحَرَامِ﴾[1]؛ لذلك، لو أخذنا بعين الاعتبار نطاق عمل «المشعر» و«المشاعر» ـ التي ذكرناها ـ واهتممنا بمناسبتها مع الرسالة الحالية، سنصل إلى هذه النتيجة القائلة بأن: يبدو أنه من وجهة نظر الملّا صدرا تعد كل واحدة من فصولها بوصفها مشعراً المعبر الذي تدخل منه المعارف، كما أنها مكان مقدس ومحل عبادة لأداء المناسك الدينية وذكر الله ـ وبتعبير عرفاني ـ التقرّب إلى الله وشهود جماله[2].

وبسبب أهميتها القصوى كُتبت الكثير من البحوث والدراسات حول هذه الرسالة الصغيرة، من ضمنها الشروح والحواشي المتعددة، من قِبل العظماء وأصحاب الاختصاص.

فهرست أسماء الشارحين وكتّاب الحواشي

١) الشيخ أحمد الأحسائي (المتوفى عام ١٢٤١ هـ.ق) مؤسس المدرسة الشيخية. ويُعد شرح هذا الشيخ مفصلاً جداً إذ نُشر في ٢٧١ صفحة من القطع الكبير في مدينة تبريز، بطباعة حجرية.

بالطبع يجب أن نضيف أنه لا يمكن عدّ كتاب الشيخ أحمد الأحسائي كشرح بمعناه الاصطلاحي، بل هو نوع من الرّد والرفض لنظريات الملّا صدرا الخاصة بـ«فعل الوجود»؛ ولهذا السبب قام الملّا إسماعيل الأصفهاني، أحد شارحي المشاعر الآخرين، بالرد عليه؛ إذ يعتقد الملّا إسماعيل بأن مراد الشيخ أحمد الأحسائي من تفسيره هو الدحض النهائي لنظريات الملّا صدرا؛ كما أنّه أي الملّا إسماعيل، يعتقد بما أن الشيخ أحمد الأحسائي لم يكن متبحراً كفاية في المصطلحات الفنية الفلسفية، لذلك اختلط الأمر عليه في معاني الكلمات واستخداماتها.

---

(١) سورة البقرة (٢)، الآية ١٩٨.

(٢) وحول هذا الأمر لهنري كوربان تبرير لطيف؛ انظر كتاب مقدمة المشاعر، ترجمة الدكتور كريم مجتهدي، ص٦٣-٦٦.

إلّا أن هنري كوربان ينظر إلى هذا الأمر بإيجابية أكثر إذ كتب: «التفاسير الشيخ أحمد الأحسائي لا جوانب رديّة مشوبّة بالعدائية، ولا يمكن القول بأن الشيخ أحمد لم يكن يعلم بأهمية أعمال الملّا صدرا بل إنّه حتى كان يوافقه الرأي في بعض الأوقات. هنا يجب الكلام عن نوع من العمل في أجل إزالة النواقص وكذلك إصلاح وارتقاء الفكر الشيعي أكثر من الكلام عن أي شيء آخر. لأنه باعتقاد الشيخ سبّب الاشتغالات الذهنية للملّا صدرا بفرضياته بظهور نواقص في بيان المطالب؛ وبالنسبة لأي محقق في فلسفة الدين، يأخذ النص والتفسير طابعاً حوارياً مثيراً»[1].

٢) الملّا علي النوري (المتوفى عام ١٢٤٦ هـ.ق)، الذي كتب تعليقات على أغلب أعمال الملّا صدرا من ضمنها الأسفار، وقد نُشر جزء من شرح الملّا علي على حاشية الطباعة الحجرية للمشاعر (طهران، ١٣١٥ هـ ق).

٣) الملّا محمد جعفر اللنگرودي اللاهيجي، تلميذ الملّا علي نوري والمتوفى عام ١٢٦٥ هـ ق. نشر الأستاذ سيد جلال الدين الآشتياني شرحه بمراجعاته وتعليقاته هو نفسه.

٤) الملّا إسماعيل الأصفهاني (المتوفى عام ١٢٧٧ هـ ق)، وهو من تلاميذ الشيخ ملّا علي النوري أيضاً، وقد ذكرنا رأيه حول شرح أحمد الأحسائي. وقد جاء شرحه هو أيضاً في الحاشية الطباعة الحجرية للكتاب (طهران، ١٣١٥ هـ ق).

٥) الميرزا أحمد الأردكاني الشيرازي، ليس لدينا تاريخ دقيق حول هذا الشخص، وفقط نعلم أنه كان لديه منصبٌ علميٌّ عام ١٢٢٥ هـ.ق في شيراز. وعنوان شرحه هو «نور البصائر في حل مشكلات المشاعر». وقد ذكرت المعلومات الأساسية لمخطوطة شرحه في فهرست مخطوطات جامعة طهران، تأليف دانش بجوه، المجلد الثالث، ص ٢٤ وكذلك في حاشية الطباعة الحجرية عام ١٣١٥ هـ.ق أيضاً.

---

(١) نفسه، ص ٧٠.

٦) الملّا زين العابدين بن محمد جواد النوري، وعنوان شرحه للمشاعر هو «ضوء المنابر»، وقد ذكر في فهرست مكتبة المجلس، المجلد الثاني، العدد ٩٩. وهناك ملخص لشرحه في حاشية الطباعة الحجرية (طهران، ١٣١٥ هـ ق).

٧) الميرزا أبو الحسن جلوه (المتوفى عام ١٣١٤ هـ ق). وقد جاءت تعليقاته في حاشية الطبعة الحجرية، طهران (١٣١٥ هـ ق) أيضاً.

٨) ذُكرت حواشي أخرى منسوبة إلى الشيخ عبد الرزاق في فهرست مخطوطات مجلس الشورى، ج ٤، ص ٢٠٣، العدد ١٤٨٥ لمؤلفه عبد الحسين الحائري.

٩) وفي هذه الأواخر نُشر نص توضيحي وهو في الحقيقة شرح مزّجى باللغة الفارسية من قِبل السيد غلام حسين آهني بمناسبة الذكرى الأربعمائة لولادة الملّا صدرا. (منشورات كلية الآداب، جامعة أصفهان، العدد ٤، ١٣٤٠ هـجري شمسي [١٩٦١ م]).

١٠) عبد الرزاق بيك الدنبلي التبريزي (المتوفى عام ١٢٤٣ هجري قمري). هناك مخطوطة لشرح المشاعر بخط المرحوم التبريزي موجودة في مكتبة المجلس[١].

١١) الآخوند ملّا رضا التبريزي[٢].

١٢) الميرزا هاشم بن محسن الگيلاني الإشكوري (المتوفى عام ١٣٣٢ هجري شمسي)[٣].

١٣) الشيخ أحمد الشيرازي الذي أضاف بعض المطالب في هامش الكتاب، وذلك أثناء طباعة «المشاعر»[٤].

---

(١) انظر كتاب: دانشمندان آذربايجان، ص ٣٥٥.

(٢) انظر كتاب: منوچهر صدوقي سها، تاريخ الحكماء والعرفاء متأخر، ص ٣٨.

(٣) انظر كتاب: منوچهر صدوقي سها، مقدمة أساس التوحيد.

(٤) انظر كتاب: سيد حسن الأمين، مقدمة شرح المشاعر، ص ٢٨.

١٤) السيد آقا أبو الحسن الرفيعي القزويني، طبعت حواشيه باسم مجموعة حواشي وتعليقات على ١٩ كتاب كلامي، فلسفي وحكمي للحكماء المتأخرين والقدماء، بتصحيح ومقدمة غلام حسين رضا نجاد (نوشين).

١٥) السيد جلال الدين الآشتياني، نُشرت هذه الحواشي في دار أمير كبير للنشر.

١٦) السيد حسن الأمين، وقد نشر هذا الشرح أيضاً.

١٧) ترجمة مع توضيح باللغة الفارسية من قِبل الأمير بديع الملك ميرزا عماد الدولة حفيد الملك القاجاري «فتح علي» شاه. تُعد هذه الترجمة من أهم الأعمال لتعريف الطلاب بهذه الرسالة نظراً لأن جميع المصادر الرئيسة للفلسفة الإسلامية الموجودة هي باللغة العربية، إلا أن هذا الشرح يقدم المصادر باللغة الفارسية.

وعن مزايا هذه الترجمة كتب هنري كوربان:

«... يُعد هذا الأمير الفيلسوف في عمله ناجحاً على المستوى العالي؛ لأنه ليس فقط راعى الأمانة في ترجمته لنصوص الملّا صدرا، وإنّما فعل أكثر من ذلك أيضاً.. فنص المشاعر المعروف بالإيجاز والاختصار في جوّه الشمولي ذُكرت المصطلحات الفنية والفلسفية والعائدة إلى مواضيع تخص الفلاسفة الآخرين وكذلك مسائل خاصة تتعلق بذلك العصر بشكل مختصر وتلويحي، ولكن المترجم الفارسي أوضح القسم الأعظم لهذه الموارد بشكل صريح وقدّم ترجمة ناجحة مقرونة بتوضيحاته الوافية»[1].

كما أنّ الميرزا عماد الدولة (أي الفيلسوف المترجم) كتب في مقدمة ترجمته، بتواضع شديد ـ كما يتوقع من مفكّر فهيم مثله:

«... ليس خافياً على أهل المعرفة أنه في فن الحكمة، المسألة التي تُعد أساس المعرفة أو حقيقة الحكمة، هي مسألة الوجود إياها، وهي محل البحث

---

(١) نفسه، ص ٧٦ ـ ٧٧.

بين الحكماء والمحققين، وأن أغلب المطالب الأخرى تعد فروعاً لهذه المسألة. وتُعد رسالة المشاعر من مصنّفات خاتم المحققين وأكمل المدققين وصدر المتألهين أستاذ الحكماء والمتأخرين الملّا صدرا الشيرازي ـ رحمة الله عليه ـ كافية في هذا الباب، بل هي أوفى من أي كتاب آخر.

وقد استفدت من هذا الكتاب في محضر العالم الجليل عمدة الحكماء والمتألهين آقا ميرزا علي أكبر يزدي المدرّس ـ دامت أفضاله ـ وجمعتُ بياناته وحررّتُها؛ وعرضتُ المطالب للأستاذ الذي صنفه ككتاب باسم «عماد الحكمة» لأن المسألة المذكورة ـ كما أشرنا إليها ـ هي «عماد فن الحكمة»[1].

عرض الرسالة

مع الأسف إنّ العرض الظاهري للرسالة ليس مرضياً أبداً؛ إن عدم تفكيك المطالب الرئيسية للنص وتداخل العناوين الرئيسية بالعناوين الفرعية يجعلان القارئ أن يواجه صعوبة في فهمها. لقد كتب المؤلف في بداية المقدمة: «وجعلت الرسالة منطوية[2] على فاتحة وموقفين، وكل منهما مشتمل على عدة مشاعر»[3]، لذلك يبدو أنه كان من المقرر أن تحتوي هذه الرسالة على فصلين كبيرين ويقسم كل منهما إلى عدة أجزاء باسم «المشاعر»؛ إلّا أننا لا نرى هذا الشيء، بل إن الرسالة تستمر بعد المقدّمة المعنوّنة «الفاتحة» من المشعر الأول إلى المشعر الثامن ومشاعر أخرى ضمن المشعر الثامن، وتنتهي بـ«الفاتحة».

ومن الجدير ذكره أن النقص وعدم الانسجام هما في الشكل والطرح الظاهري فقط، إلّا أن النظم وترتيب المباحث والارتباط الصحيح للمطالب طبيعي جداً في المحتوى. على كل حال، فإن هذه الرسالة بشكلها الحالي تتشكل من مقدمة وفاتحة مع ثمانية مشاعر وخاتمة.

---

(١) الترجمة الفارسية للمشاعر، ص ١١٥

(٢) مج ١، مس: المنظومة.

(٣) ص ٥.

الفهرست الإجمالي:

ـ مقدمة من العنوان

ـ بداية أو مقدمة تمهيدية باسم عام «الفاتحة» في تحقيق مفهوم الوجود وأحكامه وإثبات حقيقته وأحواله. ولهذه الفاتحة ثمانية مشاعر على النحو التالي:

ـ المشعر الأول: إن الوجود لا يحتاج إلى التعريف مطلقاً، وهو غير قابل للتعريف بالحد والرسم.

ـ المشعر الثاني: إنّ كيفية الشمول وإحاطة الوجود على الأشياء هما بنحو السريان، ويطلق عليهما العرفاء بـ«النفس الرحمانية» ويعرف حقيقة كيفية الشمول هذه العرفاءُ الراسخون في العلم فقط.

ـ المشعر الثالث: حول الأصالة والتحقق العيني للوجود. في هذا المشعر تم ذكر ثماني قرائن (دلائل) بإثبات هذا المدّعى. على سبيل المثال، إن محتوى القرينة الأولى هو على هذا النحو: جميع الأشياء بالعرض وبواسطة الوجود تصبح صاحبة الحقيقة، لذلك فإن الوجود نفسه يجب أن يكون محتوياً بالذات على حقيقة، وما بالذات هو أحق مما بالعرض. إذن، فإن الوجود أحق الأشياء من كل شيء آخر.

ـ المشعر الرابع: وهو في دفع الشكوك والإشكالات الواردة على باب عينية الوجود. وقد ذُكرت ثمانية إشكالات على شكل أسئلة في هذا المشعر، ويجيب المصنّف عليها جميعاً. والسؤال الأول هو من قِبل شيخ الإشراق كما يلي: إنّ «الوجود لو كان أمراً عينياً وحاصلاً في الأعيان، لكان موجوداً، فله أيضاً وجود، ولوجوده وجود آخر إلى غير النهاية؛ وهذا أمر محال. إذن، ليس للوجود عينية. الجواب[1]: لا تعني عينية الوجود أن الوجود له وجود آخر فهو ممتنع، إذ لا شيء في العالم موجود بهذا المعنى، لا الماهية ولا الوجود.

---

(١) مج ٢، مس والجوابه

وموجودية الوجود هي كونه في الأعيان بنفسه، وكونه موجوداً هو بعينه كونه وجوداً، لا أن له أمراً زائداً على ذاته.

ـ المشعر الخامس: حول كيفية اتصاف الماهية بالوجود. في الحقيقة، إن هذا المشعر هو من أجل رفع إشكال الوارد باقتضاء «القاعدة الفرعية» على اتصاف الماهية. وفي هذا المشعر يمرر الملّا صدرا هذا الاتصاف بمشرب القوم أولاً ثم يقول بتبيينه على أساس مبانيه. ومحتوى توجيهه الأول هو: إن وجود كل ممكن في ذهنه يجرد الماهية عن الوجود ويفصلها عنه ـ مع أنه في عين التجريد يخرجها بالوجود ـ ومن ثم يتصف الماهية بالوجود المطلق. ولكن التوجيه الثاني: بناءً على أصالة الوجود وهي من مباني الحكمة المتعالية، لا يوجد أي اتصاف، لأن عروض الوجود على الماهية تعني إثبات الماهية؛ لذلك، فإن اتصاف الماهية بالوجود هو خارج عن حيطة شمول القاعدة الفرعية موضوعاً.

ـ المشعر السادس: حول كيفية تخصص أفراد الوجود. إن تخصص أي فرد من أفراد الوجود ـ في الخارج ـ إمّا بنفس حقيقة الوجود، كالوجود التام الواجبي ـ جلّ مجده ـ وإمّا بمرتبة من التّقدم والتأخر والكمال والنقص، كالمُبدعات، مثل العقول المفارقة؛ أو بواسطة أمور عارضة كأفراد الكائنات والموجودات الماديّة.

ـ المشعر السابع: في أنّ المجعول بالذات من الجاعل والفائض من العلّة هو «الوجود» دون الماهية، واتصاف الماهية بالوجود وعليه شواهد.

ـ المشعر الثامن: في كيفية الجعل والإفاضة وإثبات البارئ الأول، وأن الجاعل الفياض واحد لا تعدد فيه ولا شريك له. ويقسم هذا المشعر إلى مشعرين آخرين:

ـ المشعر الأول: في نسبة المجعول المُبدع إلى الجاعل، فالمجعول كأنه رشح وفيض من جاعله، وأن التأثير في الحقيقة ليس إلّا بتطور الجاعل في أطواره ومنازل أفعاله.

ـ المشعر الثاني: هو في مبدأ الموجودات وصفاتها وآثارها، ويقسم بدوره إلى ثلاثة مناهج:

ـ المنهج الأول: هو في وجوده تعالى ووحدته وفيه ثمانية مشاعر

ـ المشعر الأول: في إثبات الواجب جلّ ذكره، وفي أنّ سلسلة الوجودات المجعولة يجب أن تنتهي إلى واجب الوجود، لأنه لو لم تكن حقيقة الوجود موجودة فلن يكون شيء من الأشياء موجوداً أيضاً، وحقيقة الوجود يجب أن تكون خاصة مشوّبة بعدم أو نقص وإلّا فإنها ستحتاج إلى وجودٍ آخر. لذلك، فإن واجب الوجود هو الحقيقة المحضة وصرف الوجود.

ـ المشعر الثاني: في أن واجب الوجود غير متناهي الشدة والقوة، وأنّ ما سواه متناه محدود.

ـ المشعر الثالث: في توحيده تعالى.

ـ المشعر الرابع: في أنّه المبدأ والغاية في جميع الأشياء.

ـ المشعر الخامس: في أن واجب الوجود تمام كل شيء.

ـ المشعر السادس: في أنّ واجب الوجود، مرجع كل الأمور.

ـ المشعر السابع: في أنّه تعالى يعقل ذاته ويعقل الأشياء كلها من ذاته.

ـ المشعر الثامن: في أنّ الوجود بالحقيقة هو الواحد الحق تعالى، وكل ما سواه بما هو مأخوذ بنفسه هالك دون وجهة الكريم.

جميع المباحث المطروحة من المشعر الثاني حتى الثامن تُستنج من المشعر الأول ـ أي البساطة وصرف حقيقة وجود المبدأ.

ـ المنهج الثاني: في نبذ من أحوال صفاته تعالى وهو يحتوي على أربعة مشاعر، موضوعاتها كالتالي: في أن صفاته تعالى عين ذاته، وفي كيفية علمه تعالى بكل شيء على قاعدة مشرقية، وفي الإشارة إلى سائر صفاته الكمالية، وفي الإشارة إلى كلامه تعالى وكتابه.

ـ المنهج الثالث: وهو حول الصنع والإبداع، ويحتوي على ثلاثة مشاعر بهذه المواضيع: في فاعلية الفاعل، وفي فعله تعالى، وفي حديث العالم.

ـ خاتمة الرسالة في الاستنتاج

المخطوطات وأسلوب التصحيح

في هذا التصحيح استخدمت ثلاث مخطوطات وضعت في متناول يدي من قِبل مؤسسة حكمة صدرا الإسلامية. في البداية وضعت هذه المخطوطات في المؤسسة في الأولوية نظراً إلى الملاكات والضوابط المعروفة في تقسيم اعتبار المخطوطات، ولكن في الوقت نفسه، وعند المقابلة عرفنا حدود قيمة واعتبار أي من هذه المخطوطات بشكل أدق. وفي تصحيح الكتاب قمنا بمراعاة الأسلوب المعمول في المؤسسة، بهذا المعنى أننا وضعنا المخطوطة الأصح والأكثر اعتباراً كأساس العمل وقمنا بمقارنة المخطوطات الأخرى بها، وسجّلنا المخطوطات البديلة وفروق المخطوطات في الهوامش. ولكن، وفي الوقت نفسه، إذا شخّصنا بأن بعض كلمات أو عبارات المخطوطات الأخرى صحيحة أو أصح، ذكرنا العبارات هذه في النص وسجلّنا العبارات الخاطئة للمخطوطة الرئيسية في الهامش بصفتها المخطوطة البديلة. وفي تشخيص العبارات الصحيحة أو الأصح وانتخابها بعنوان النص، وكذلك في تفكيك الفقرات وضبط العلائم والإعراب نظراً لأهميتها في فهم والتلّقي الصحيح للمطالب، سعينا أن تكون بمنتهى الدّقة ولكن مع هذا، فهذا العمل قطعاً ليس بلا أخطاء أو غير عارٍ من سهو القلم.

وقد ذكرنا السور والآيات القرآنية الكريمة ومصادر الأحاديث في الهوامش، كما أننا حددنا المطالب المنقولة عن الفلاسفة والعرفاء وذكرناها في الهوامش. إن اختلاف المخطوطات في تذكير الأفعال وتأنيثها بسبب كثرة حالات الخلاف وعدم ترتب فوائدها العلمية، لم تسجل في الهوامش. كما أنّه لم تُسجّل الكلمات القاعدة لبعض نقاط حروفها.

وامّا الكلمات أو العبارات التي لم تذكر في أي من المخطوطات أو كتبت بشكل خاطئ، فقد وضعناها في داخل العلامتين [].

وقد ذكرنا المفردات البديلة بعد رموز المخطوطات كما هي في الهوامش. وفصلنا المخطوطات في الحالات التي كانت مفردات المخطوطات المختلفة تتشابه، بعلامة «،»؛ وأما في الحالات التي كانت المفردات تختلف من مخطوطة إلى أخرى، ففصلنا المخطوطات بعلامة «/» عن بعضها

رموز ومشخصات المخطوطات

١) مج ١: المرقمة ١٩٧٠، تابعة لمكتبة مجلس الشورى الإسلامي، وهي في ٣٤ ورقة (٦٧ صفحة) كتبت بخط النستعليق. مجهولة الكاتب والتاريخ.

٢) مج ٢: المرقمة ١٩٧٤، تابعة لمكتبة مجلس الشورى الإسلامي، وهي في ٤٧ ورقة (٩٣ صفحة).. كتبت بخط النسخ بواسطة الخطاط: علي رضا الحسيني الشيرازي، تاريخ الكتابة: شهر ربيع الأول، سنة ١٢٩٥ هجري قمري. استنسخ الكاتب هذه النسخة حسب أوامر الأمير عبد العلي ميرزا بن فرهاد ميرزا حاكم فارس.

٣) مس: المرقمة ١٩٢١، تابعة لمكتبة المسجد الأعظم في مدينة قم، وهي في ٢٧ ورقة (٥٤ صفحة)؛ كتبت بخط النستعليق. الكاتب مجهول، تاريخ الكتابة: شهر جمادى الأخرى، سنة ١٠٧٠ هجري قمري.

بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين

نحمدك اللهم ونستعين بقوتك التي اقام بها ملكوت الارض والسماء وبكلمته التي انشأ بها نشأتي الآخرة والاولى على تهذيب القوى لتقابل الاشكال وصلاح العقول المنفعلة عن امثالها والاحوال الاتصال بالعقل الفعال وطرد شياطين الاوهام المضلة بنور البراهين وقمع اعداء الحكمة واليقين الى مهوى المبعدين ومثوى المتكبرين ونصلي على محمد المبعوث بكتاب الله ونوره المنزل معه على كافة الخلق اجمعين وآله واولاده المطهرين عن ارجاس الطبيعة المقدسين من ظلمات الوهم بانوار الحق واليقين اللهم صل وسلم عليه وعليهم وعلى جميع من سلك سبيلهم واقتفى دليلهم من شيعتهم المتقين وبعد فيقول اقل الخلائق قدرا وجرما واكثرهم جهلا وجرما محمد المشتهر بصدر الدين الشيرازي يقول يا ايها الاخوان السالكون الى الله بنور العرفان اسمعوا باسماع قلوبكم مقالتي لينفذ في بواطنكم نور حكمتي واطيعوا كلمتي وخذوا مني مسالك طريقتي في الايمان بالله واليوم الآخر ايمانا حقيقيا

المواد وتحريك الاجسام واحداث الحرارة المهيجة لسمائها ونمائها

من بذاوير البذرات الموجبة لنشو النبات بعد ايجاد وسياق المركبات

الى درجة قبول الحيوة وتشويق النفوس الى ان يبلغ الى درجة العقل

المستفاد والرجعة الى جنابه او فانظر الى الحكمة المبدع البديع كيف

ابدع الاشياء وذوات الالوان من الاشرف الى الاشرف فابدع اولا انوار

قدسية وعقولا فعالة تتجلى بها والتي فيها مثاله فاظهر منها افعاله

واخترع متوسطها كرية صافية نيرة وجعل ذوات نفوس حيوانية دائمة

بالحركات تتقرب الى الله وعبودية له وجعلها في سفينة ذات الواح

ودسر جارية في بحر الفضاء والعدد بسم الله مجريها ومرسيها و[illegible]

ربك منتهيها وجعلها مختلفة في الحركات وبسبب اضواء النيرات

المعدة لنشو الكائنات ثم خلق هيولى العناصر التي هي اخس الممكنات

وهي نهاية تدبير الامر فانه يدبر الامر من السماء الى الارض ثم يعرج

اليه فيتكون الجماد من تعديل العناصر والاركان ثم

النبات من صفوها ثم الحيوان ثم الانسان

... واستكمالات العلم والعمل ليبلغ

الى درجة العقل الفعال فيه

المشاعر

تحقيق وتقديم

الدكتور مقصود محمدي

[المقدّمة]

بسم الله الرّحمن الرّحيم وبه نستعين[١]

نحمد الله ونستعين بقوت التي أقام بها ملكوت الأرض والسماء، وبكلمته التي أنشأ به نشأتي الآخرة والأولى على تهذيب القوى القابلة للاستكمال وإصلاح العقول المنفعلة عن المعاني والأحوال للاتصال بالعقل الفعّال، وطرد شياطين الأوهام المضلّة بأنوار[٢] البراهين، وقمع أعداء الحكمة واليقين إلى مهوى المبعّدين ومثوى المتكبّرين. ونصلّي على محمد المبعوث بكتاب الله ونوره المنزل معه على كافّة الخلق أجمعين، وآله وأولاده المطهرين عن أرجاس الطبيعة المقدّسين عن ظلمات الوهم بأنوار الحقّ واليقين، اللّهمّ صلِّ وسلِّم عليه[٣] وعليهم وعلى جميع[٤] من سلك سبيلهم، واقتفى دليلهم من شيعتهم المتّقين.

وبعد[٥]: فأقلّ الخلائق قدراً وجِرْماً وأكثرهم خطاءً وجُرْماً، محمد المشتهر بـ«صدر الدين الشيرازي» يقول: أيّها الإخوان السالكون إلى الله بنور العرفان! اسمعوا بأسماع[٦] قلوبكم مقالتي، لينفذ في بواطنكم نور حكمتي. وأطيعوا كلمتي، وخذوا عنّى مناسك[٧] طريقتي من الإيمان بالله واليوم الآخر إيماناً حقيقياً حاصلاً للأنفس العلّامة بالبراهين اليقينيّة والآيات الإلهيّة، كما أشار إليه سبحانه في قوله: ﴿وَٱلْمُؤْمِنُونَ كُلٌّ ءَامَنَ بِٱللَّهِ وَمَلَٰٓئِكَتِهِۦ وَكُتُبِهِۦ وَرُسُلِهِۦ﴾[٨] وقوله:

---

(١) ط: - وبه نستعين.

(٢) مج ١: بنور /مج ٢: المتصلة بأنواع.

(٣) مج ٢: - عليه.

(٤) مج ٢، مس: - جميع.

(٥) ط: أمّا بعد.

(٦) ط: استمعوا بأسماع.

(٧) مج ١: مسالك.

(٨) سورة بقره (٢)، آية: ٢٨٥.

﴿وَمَن يَكْفُرْ بِاللَّهِ وَمَلَٰٓئِكَتِهِۦ وَكُتُبِهِۦ وَرُسُلِهِۦ وَٱلْيَوْمِ ٱلْآخِرِ فَقَدْ ضَلَّ ضَلَٰلًۢا بَعِيدًا﴾[١].

وهذه هي الحكمة الممنون بها على أهلها والمضنون بها على غير أهلها، وهي بعينها العلم بالله من جهة ذاته، المشار إليه بقوله: ﴿أَوَلَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُۥ عَلَىٰ كُلِّ شَىْءٍ شَهِيدٌ﴾[٢] والعلم به من جهة العلم بالآفاق والأنفس المشار إليه بقوله: ﴿سَنُرِيهِمْ ءَايَٰتِنَا فِى ٱلْآفَاقِ وَفِىٓ أَنفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ ٱلْحَقُّ﴾[٣]فالعلوم الإلهية هي عين الإيمان بالله وصفاته، والعلوم الآفاقية والأنفسية من آيات العلم بالله وملكوته[٤] وكتبه ورسله، وشواهد العلم باليوم الآخر وأحواله والقبر والبعث والسؤال والكتاب والحساب والصراط والوقوف بين يدي الله والجنة والنار. وهي ليست من المجادلات الكلاميّة، ولا من التقليدات العامية، ولا من الفلسفة البحثيّة المذمومة، ولا من التخيّلات الصوفيّة، بل هي من نتائج التدبّر في آيات الله والتفكّر في ملكوت سماواته[٥] وأرضه مع انقطاع شديد عمّا أكبّ عليه[٦] طباع أهل المجادلة[٧] والجماهير، ورفض تامّ لما استحسنه قلوب المشاهير.

ولقد قدّمت[٨] إليكم، يا إخواني، في كتبي ورسائلي من أنوار الحكم ولطائف النعم وزهر[٩] الأرواح وزينة العقول[١٠] مقدّماتٍ ذوات[١١] فضائل جمّة[١٢]، هي مناهج السلوك إلى منازل الهدى ومعارج الارتقاء إلى الشرف الأعلى من علوم القرآن والتأويل ومعاني الوحي والتنزيل ممّا خطّه القلم العظيم في اللوح الكريم، وقرأه[١٣] من ألهمه الله قراءته، وكلجمه بكلماته، وعلّمه

---

(١) سورة نساء (٤)، آية: ١٣٦.

(٢) سورة فصّلت (٤١)، آية: ٥٣.

(٣) «همان».

(٤) مج ٢: ملائكته.

(٥) مج ١: السموات.

(٦) مج ١: إليه.

(٧) مج ٢: طباع المجادلة/ مس: طبايع المجادلة.

(٨) مج ١: قامت/ بالاى كلمه: قدّمت.

(٩) مج ٢، م س، مط: بزهر.

(١٠) مج ٢: + و.

(١١) مج ٢: ذات/ مس: ذوي.

(١٢) مج ١: جمّة.

(١٣) مج ١: وقرائة.

محكم[١] آياته ممّا نزل[٢] به الروح الأمين على قلب من اصطفاه الله وهداه، فجعله أوّلاً خليفة في العالم الأرضي وزينة للملكوت السفلي. ثمّ جعله[٣] أهلاً لعالمه[٤] العلوي وملكاً في ملكوته السماوي. فكلّ من تنوّر بيت قلبه بهذه الأنوار، ارتقى روحه إلى تلك الدار. ومن جحدها أو كفرها، فقد أهوى[٥] إلى مهبط الأشرار ومهوى الشياطين والفجّار ومثوى المتكبّرين وأصحاب النار.

ولمّا كانت مسألة الوجود أسّ القواعد[٦] الحكمية، ومبنى المسائل الإلهية، والقطب الذي يدور عليه رحىٰ علم التوحيد وعلم المعاد وحشر الأرواح والأجساد، وكثير ممّا تفرّدنا باستنباطه، وتوحّدنا باستخراجه، فمن جهل بمعرفة الوجود يسري جهلهِ في أمّهات المطالب ومعظماتها، وبالذهول عنها فاتت عنه خفيّات المعارف وخبيئاتها[٧]، وعلم الربوبيّات ونبوّاتها، ومعرفة النفس واتصالاتها ورجوعها إلى مبدأ[٨] مبادئها وغاياتها[٩]، فرأينا أن نفتح[١٠] بها الكلام في هذه الرسالة المعمولة في أصول حقائق الإيمان وقواعد الحكمة والعرفان.

فنورد فيها أوّلاً مباحث الوجود وإثبات أنّه الأصل الثابت في كلّ موجود، وهو الحقيقة، وما عداه[١١] كعكس وظلّ وشبحٍ. ثمّ نذكر هاهنا قواعد لطيفة ومباحث شريفة سنحت[١٢] لنا بفضل الله وإلهامه ممّا[١٣] يتوقّف عليه معرفة المبدأ والمعاد، وعلم النفس وحشرها إلى الأرواح و[١٤]الأجساد، وعلم النبوّات والولايات، وسرّ نزول الوحي والآيات، وعلم الملائكة وإلهاماتها

(١) مج ١: بمحكم.
(٢) مج ١: نزلت.
(٣) مج ٢: فجعله.
(٤) مج ٢: للعالم.
(٥) مج ٢، مس: هوى.
(٦) مس: قواعد.
(٧) مج ١: وجليّاتها.
(٨) مج ٢: - مبدأ.
(٩) مج ١: مبدأ المبادىء وغاية غاياتها.
(١٠) مج ١: نفتتح.
(١١) مج ١: وما عداها.
(١٢) مج ٢، مس: سنح.
(١٣) مج ٢: هذا/ مس: هذا ما.
(١٤) مس: أو.

وعلاماتها، والشياطين ووساوسها وشبهاتها، وإثبات عالم[1] القبر والبرزخ، وكيفية علم الله تعالى[2] بالكلّيات والجزئيّات[3]، ومعرفة القضاء والقدر، والقلم واللوح[4]، وإثبات المُثُل[5] النورية الأفلاطونية، ومسألة اتّحاد العقل بالمعقولات، واتّحاد الحس بالمحسوسات، ومسألة أنّ البسيط كالعقل وما فوقه كلّ الموجودات، وأنّ الوجود[6] كلَّه مع تباين أنواعه وأفراد ماهيته[7] وتخالف أجناسه وفصوله حدّاً وحقيقةً جوهرٌ واحد له هوية واحدة ذات مقامات ودرجات عالية ونازلة، إلى غير ذلك من المسائل التي توحّدنا باستخراجها وتفرَّدنا باستنباطها ممّا[8] فرقناها في الكتب والرسائل تقرّباً إلى الله[9] وتوسّلاً إلى مبدأ المبادىء وأوّل الأوائل.

وعلومنا هذه ليست من المجادلات الكلاميّة، ولا من التقليدات العاميّة، ولا من الأنظار الحكميّة البحثية والمغالطات السفسطيّة، ولا من التخيّلات الصوفيّة، بل هي من البرهانات الكشفيّة التي شهد[10] بصحتها كتاب الله وسُنَّة نبيّه وأحاديث أهل بيت النبوّة والولاية والحكمة - سلام الله عليه وعليهم أجمعين - وجعلت الرسالة منطوية[11] على فاتحة وموقفين، وكلّ منهما مشتمل على مشاعر، و[12]سمّيتها بها لمناسبة بين الفحوى والظاهر، والعلن والسرّ.

فنقول مستعيناً بالله مستمداً من أهل ملكوته.

* * *

(1) مج ١: علم.
(2) مج ٢: - تعالى.
(3) مج ١: بالجزئيات والكليّات.
(4) مج ١: واللوح والقلم.
(5) مج ٢: مثل.
(6) مج ٢: الموجود.
(7) مج ٢: وأفراده ماهيّة.
(8) مج ٢: لما.
(9) مس: - إلى الله.
(10) مج ١: يشهد.
(11) مج ١، مس: منظومة.
(12) مج ٢: - و.

الفاتحة

في تحقيق مفهوم الوجود وأحكامه
وإثبات حقيقته وأحواله

(وفيه مشاعر)

المشعر[1] الأوّل

في بيان أنّه غنّي عن التعريف

إنيّة الوجود أجلى الأشياء حضوراً وكشفاً، وماهيته أخفاها تصوراً واكتناهاً، ومفهومه أغنى الأشياء[2] عن التعريف ظهوراً ووضوحاً، وأعمّها شمولاً. وهويته أخصّ الخواص تعيّناً وتشخّصاً، إذ به يتخشّص كل متشخّص، ويتحصّل كل متحصّل، ويتعيّن كل متعيّن و[3]متخصص، وهو متشخّص بذاته و[4]متعيّن بنفسه كما ستعلم.

وأمّا أنّه لا يمكن تعريفه، فلأنّ التعريف إمّا أن يكون بحدٍ أو برسم. ولا يمكن تعريفه بالحدّ[5]، حيث لا جنس له ولا فصل[6] له، فلا حدّ له. ولا بالرسم، إذ لا يمكن إدراكه بما هو أظهر منه وأشهر، ولا بصورة مساوية له[7].

فمن رام تعريفه، فقد أخطأ، إذ قد عرّفه بما هو أخفى منه[8]. اللّهمّ إلّا أن[9] يريد تنبيهاً وإخطاراً بالبال، وبالجملة تعريفاً لفظياً.

ولأنّي أقول: إنّ تصوّر الشيء مطلقاً عبارة عن حصول معناه في النفس[10] مطابقاً لما في العين. وهذا يجري في ما عدا الوجود من المعاني والماهيات الكلية التي[11] توجد تارة بوجود عيني أصيل، وتارة بوجود ذهني[12] ظلي مع

---

(1) مج ٢، مس: - المشعر.
(2) مس: الأغياء.
(3) مج ٢، مس: - و.
(4) مج ٢، مس: - و.
(5) مج ٢: بحدّ.
(6) مج ٢، مس: فلا فصل.
(7) مج ٢: - له.
(8) مج ١، مج ٢، مس: - منه.
(9) مج ١: + يقال.
(10) مج ١: في الذهن.
(11) مس: - التي.
(12) مج ١: - ذهنيّ.

انحفاظ ذاتها في كلا الوجودين، وليس[1] للوجود وجود آخر يتبدّل عليه مع انحفاظ معناه خارجاً وذهناً.

فليس لكلّ حقيقة وجودية إلّا نحو واحد من الحصول.

فليس للوجود وجود ذهني، وما ليس له وجود ذهني، فليس بكلي ولا جزئي ولا عامٍّ ولا خاصٍّ.

فهو في ذاته أمر بسيط متشخّص بذاته لا جنس له ولا فصل له[2]، ولا هو أيضاً جنسٌ لشيء ولا فصلٌ له ولا نوع ولا عرض عامّ ولا خاصّة. وأمّا الذي يقال له عرضي للموجودات من المعنى الانتزاعي الذهني[3]، فليس هو حقيقة الوجود، بل هو معنى ذهني من المعقولات الثاية كالشيئية والممكنيّة والجوهريّة والعرضيّة والإنسانيّة والسواديّة وسائر الانتزاعيّات[4] المصدريّة التي يقع بها الحكاية عن الأشياء الحقيقيّة أو غير الحقيقيّة[5]. وكلامنا ليس فيه بل المحكيّ عنه وهو حقيقة واحدة بسيطة، لا يفتقر أصلاً[6] في تحقّقه[7] وتحصّله[8] إلى ضميمة قيد فصلي أو عرضي مصنّفٍ أو مشخّصٍ[9].

بل قد يلزمه هذه الأشياء بحسب ما يتحصّل به ويوجد من المعاني والماهيات، إذ كلّ وجود سوى الوجود الأوّل البسيط ـ الذي هو نور الأنوار ـ يلزمه ماهيّة كلّية إمكانيّة تتّصف بهذه الأوصاف باعتبار حصولها في الأذهان، فيصير جنساً أو فصلاً أو ذاتياً أو عرضياً أو حداً أو رسماً أو غير ذلك من صفات المفهومات الكلية دون الوجود إلّا بالعرض.

* * *

(١) مج ٢: فليس.
(٢) مج ٢: - ولا فصل له.
(٣) مج ١: للذهن.
(٤) مج ١: الانتزاعات.
(٥) مج ١: الحقيقة أو غير الحقيقة.
(٦) مج ١، مج ٢: أيضاً.
(٧) مس، مج ٢: - تحققه.
(٨) مج ١: - تحصّله/ مس: تحصيله.
(٩) ط: صنفي أو شخصيّ.

المشعر الثاني

في كيفية شموله للأشياء

شمول حقيقة الوجود للأشياء الموجود[1] ليس كشمول معنى الكلّي للجزئيات وصدقه عليها، كما نبّهناك عليه[2] من أنّ حقيقة الوجود ليست جنساً ولا نوعاً ولا عرضاً إذ ليست[3] كلياً طبيعياً، بل شموله ضرب آخر من الشمول لا يعرفه إلّا العرفاء «الراسخون في العلم». وقد عبّروا[4] عنه تارة بـ«النَفَسِ الرحماني» وتارة بالرحمة التي ﴿وَسِعَتۡ كُلَّ شَيۡءٖ﴾[5]، أو[6] بـ«الحقّ المخلوق به» عند طائفة من العرفاء، وبانبساط نور الوجود على هياكل الممكنات وقوابل الماهيات ونزوله في منازل الهويات.

وستعلم معنى هذا الكلام من أنّ الوجود مع كونه أمراً شخصيّاً متشخّصاً[7] بذاته، متعّناً بنفسه، مشخُصاً لما يوجد به ذوات الماهيات الكلية، كيف يتّحد بها ويصدق هي عليه في الخارج ويعرض مفهومه عليها عروضاً في الذهن بحسب التحليل العقلي.

ويظهر لك أيضاً أنّه كيف يصدق القول بكون حقيقة الوجود مع كونها متشخصة بذاتها[8] أنّها مختلفة[9] الحقائق بحسب[10] اختلاف الماهيّات

---

(1) مج ٢: الموجود.

(2) مج ٢: على.

(3) مج ١: ولا كليّاً.

(4) مج ١: عبّر.

(5) سورة اعراف (٧)، آية: ١٥٦.

(6) مج ٢: و.

(7) مج ١: متشخّصاً.

(8) مج ١: مع كونه متشخّصاً بذاته/ مج ٢: مع كونها متشخّصاً بذاتها/ مس: مع كونها متشخّصاً بذاته.

(9) مج ٢: مختلف الحقائق.

(10) مج ١، مج ٢، مس: حسب.

الإمكانيّة المتّحدة كلّ منها بدرجة من درجاته ومرتبة من مراتبه، سوى الوجود الحق الأوّل الذي لا ماهيّة له، لأنّه صريح الوجود الذي لا أتمّ منه ولا أشدّ قوةً وكمالاً، ولا يشوبه عموم وخصوص، ولا يحدّه حدّ، ولا يضبطه[1] إسم ورسم، ولا يحيط به علم ﴿وَعَنَتِ ٱلْوُجُوهُ لِلْحَىِّ ٱلْقَيُّومِ﴾[2].

* * *

(1) مج ١، مج ٢، مس: ولا يضبط.

(2) سورة طه (٢٠)، آية: ١١١.

المشعر الثالث

في تحقيق الوجود عيناً

اعلم ـ أيّدك الله تعالى[1] بنوره ـ أنّ الوجود أحقّ الأشياء بأن يكون ذا حقيقة موجودة، وعليه شواهد قطعيّة.

الشاهد[2] الأوّل: إنّ حقيقة كلّ شيء هو وجوده الذي يترتّب[3] عليه آثاره وأحكامه. فالوجود إذن أحقّ الأشياء بأن يكون ذا حقيقة، إذ غيره به يصير ذا حقيقة، فهو حقيقة كلّ ذي حقيقة، ولا يحتاج هو في أن يكون ذا حقيقة إلى حقيقة أخرى. فهو بنفسه فيث الأعيان، و[4]غيره ـ أعني الماهيّات ـ به في الأعيان لا بنفسها.

نريد[5] به أنّ كلّ مفهوم ـ كالإنسان مثلاً ـ إذا قلنا: إنّه ذو حقيقة أو ذو[6] وجود، كان معناه أنّ في الخارج شيئاً يقال عليه[7] ويصدق عليه أنّه إنسان. وكذا الفرس والفلك والماء والنار وسائر العنوانات والمفهومات التي لها أفراد خارجية، هي عنوانات صادقة عليها. ومعنى كونها متحقجقة أو ذات حقيقة، أنّ مفهوماتها صادقة على شيء صدقاً بالذات، والقضايا المعقودة ـ كهذا إنسان، وذاك فرس ـ ضروريّات ذاتيّة. فهكذا حكم مفهوم الحقيقة والوجود ومرادفاته لا بدّ وأن يكون عنوانه صادقاً على شيء، حتى يقال على شيء: إن هذا حقيقة كذا صدقاً بالذات، وتكون القضية المعقودة هاهنا ضروريّة ذاتيّة أو ضرورية[8] أزلية.

---

(١) مس: - تعالى.
(٢) مج ١، مج ٢، مس: - الشاهد.
(٣) ط: + به.
(٤) مج ١: إذ.
(٥) مس: يريد.
(٦) مج ٢، مس: ذا (در هر دو مورد).
(٧) مس: - عليه.
(٨) مج ٢: ضرورة.

لست أقول: إنّ مفهوم الحقيقة أو[1] الوجود ـ الذي هو بديهي التصور ـ يصدق عليه أنّه حقيقة أو وجود حملاً متعارفاً، إذ صدق كلّ عنوان على نفسه لا يلزم أن يكون بطريق الحمل المتعارف، بل حملاً أولياً غير متعارف.

بل[2] إنّما أقول: إنّ[3] الشيء الذي يكون انضمامه مع الماهيّة أو اعتباره معها، مناط كونها ذات حقيقة، يجب أن يصدق عليه مفهوم الحقيقة أو الموجوديّة. فالوجود يجب أن يكون له مصداق[4] في الخارج، يحمل عليه هذا العنوان بالذات حملاً شائعاً متعارفاً. وكلّ عنوان يصدق على شيء في الخارج، فذلك الشيء فرده، وذلك العنوان متحقّق فيه. فيكون لمفهوم الوجود فرد في الخارج، فله صورة عينية خارجية مع قطع النظر عن اعتبار العقل وملاحظة الذهن.

فيكون الوجود موجوداً في الواقع، وموجوديّته في الخارج أنّه بنفسه واقع في الخارج، كما أنّ زيداً ـ مثلاً ـ إنسان في الواقع، وكون زيد إنساناً في الواقع عبارة عن موجوديته. فكذا كون هذا الوجود في الواقع عبارة عن كونه بنفسه موجوداً[5] وكون غيره به موجوداً، لا أنّ للوجود وجوداً آخر زائداً عليه عارضاً له بنحو من العروض ولو بالاعتبار، كما في العوارض التحليليّة، بخلاف الماهيّة كالإنسان. فإنّ معنى كونه موجوداً، أنّ شيئاً في الخارج هو إنسان، لا أنّ شيئاً في الخارج هو وجود. ومعنى كون[6] الوجود موجوداً أنّ شيئاً في الخارج هو وجود وهو حقيقة.

واعلم أنّ كلّ موجود في الخارج غير الوجود، ففيه شوب تركيب ولو عقلاً بخلاف صرف الوجود. ولأجل هذا قال الحكماء:

«كلّ ممكن ـ أي كلّ[7] ذي ماهيّة ـ زوج تركيبي» فليس شيء من الماهيّات

---

(1) مج ١: - الحقيقة أو.
(2) مج ١، مس: - بل.
(3) مج ١: - إنّ.
(4) مج ٢، مس: مصداقاً.
(5) ط: وجوداً.
(6) مج ١، مج ٢، مس: - كون.
(7) مج ١: - أي كلّ.

بسيط الحقيقة. وبالجملة الوجود موجود بذاته لا بغيره. وبهذا[1] تدفع المحذورات المذكورة في كون الوجود موجوداً.

وأمّا الأمر الانتزاعي العقلي من الوجود[2]، فهو كسائر الأمور العامّة والمفهومات الذهنية ـ كالشيئية والماهيّة والممكنية ونظائرها ـ إلّا أنّ ما بإزاء هذا المفهوم أمور متأصّلة في التحقّق والثبوت، بخلاف الشيئيّة والماهيّة وغيرهما[3] من المفهومات.

واعلم أنّ للوجودات[4] حقائق خارجية، لكنّها[5] مجهولة الأسامي. شرح أسمائها أنّها وجود كذا ووجود كذا. ثم يلزم الجميع في الذهن الأمر العام. وأقسام الشيء والماهيّة معلومة[6] الأسامي والخواص. والوجود[7] الحقيقي لكلّ شيء من الأشياء لا يمكن التعبير[8] عنه با سم ونعت، إذ وضع الأسماء والنعوت إنّما يكون بإزاء المفهومات والمعاني الكليّة، لا بإزاء الهويات الوجوديّة والصور العينيّة.

الشاهد[9] الثاني: إنّ من البيّن الواضح[10] أنّ المراد بالخارج والذهن في قولنا: «هذا موجود في الخارج» و«ذاك موجود في الذهن» ليسا من قبيل الظروف واومكنة ولا المحالّ، بل المعنى بكون الشيء في الخارج أنّ له وجوداً[11] يترتّب عليه آثاره وأحكامه، وبكونه في الذهن أنّه بخلاف ذلك. فلو لم يكن للوجود حقيقة إلّا مجرّد تحصّل الماهيّة، لم يكن حينئذٍ فرق بين الخارج والذهن، وهو محال، إذ الماهيّة قد تكون متحصّلة ذهناً[12] وليست بموجودة[13] في الخارج.

(1) مج ۱: وهذا.
(2) مس: الوحدة.
(3) مج ۱، مج ۲، مس: وغيرها.
(4) مج ۱، مس: الوجودات/ مج ۲: الموجودات.
(5) مج ۲: لكنّه.
(6) مج ۱: مجهولة.
(7) مج ۲: والجود.
(8) مس: البعر (نسخه بدل: التعبير).
(9) مج ۱، مج ۲، مس: - الشاهد.
(10) مج ۲: - الواضح.
(11) مج ۲: وجود.
(12) مج ۱: ذهنياً.
(13) مج ۱: بموجود.

الشاهد الثالث: إنّه لو كانت موجوديّة الأشياء بنفس ماهيّاتها لا بأمر آخر، لامتنع حمل بعضها على بعض والحكم بشيء منها[1] على شيء كقولنا: «زيد حيوان والإنسان ماش»، لأنّ مفاد الحمل ومصداقه هو الاتّحاد بين مفهومين متغايرين في الوجود، وكذا الحكم بشيء على شيء عبارة عن اتّحادهما وجوداً وتغايرهما مفهوماً وماهيّة، وما به المغايرة غير ما به الاتّحاد. إلى هذا يرجع ما قيل: «إنّ الحمل[2] يقتضي الاتّحاد في الخارج والمغايرة في الذهن». فلو لم يكن الوجود شيئاً غير الماهيّة، لم تكن جهة الاتّحاد مخالفة لجهة المغايرة. واللازم باطل كما مرّ، فالملزوم مثله. بيان الملازمة أنّ صحّة الحمل مبناه على وحدة ما وتغاير ما، إذ لو كان هناك وحدة محضة، لم يكن حمل، ولو كان كثرة محضة، لم يكن حمل. فلو كان الوجود أمراً إنتزاعياً، يكون وحدته وتعدده تابعين[3] لوحدة ما أضيف إليه وتعدده من المعاني والماهيّات.

وإذا كان كذلك، لم يتحقق حمل متعارف بين الأشياء سوى الحمل الأوّلي الذاتي، فكان الحمل منحصراً في الحمل الذاتي الذي مبناه الاتّحاد بحسب المعنى.

الشاهد[4] الرابع: لو لم يكن الوجود موجوداً، لم يوجد شيء من الأشياء، وبطلان التالي يوجب بطلان المقدم. بيان الملازمة أنّ الماهيّة إذا اعتبرت[5] بذاتها مجرّدة عن الوجود، فهي معدومة، وكذا إذا اعتبرت بذاتها[6] مع قطع النظر عن الوجود والعدم، فهي بذلك الاعتبار لا موجودة ولا معدومة. فلو لم يكن الوجود موجوداً في ذاته، لم يمكن ثبوت أحدهما للآخر. فإنّ ثبوت شيء لشيء أو انضمامه إليه أو اعتباره معه متفرّع على وجود المثبت له أو مستلزم لوجوده. فإذا لم يكن الوجود في ذاته موجوداً ولا الماهيّة في ذاتها موجودة، فكيف يتحقّق هاهنا موجود؟ فلا تكون الماهيّة موجودة.

---

(1) مس: بعينها (نسخه بدل: منها).
(2) مج ٢: أن يحمل.
(3) مج ٢: تابعان.
(4) مج ١، مج ٢، مس: - الشاهد.
(5) مج ٢: عبّرت.
(6) مج ٢: - مجردة عن الوجود... بذاتها.

وكلّ ما راجع وجدانه يعلم[1] يقيناً أنّه إذا لم تكن الماهيّة متّحدة[2] بالوجود ـ كما هو عندنا ـ ولا معروضة له ـ كما اشتهر بين المشّائين ـ ولا عارضة له ـ كما عليه طائفة من الصوفية ـ فلم يصحّ كونها موجودة بوجه، فإنّ انضمام معدوم بمعدوم غير معقول، وأيضاً[3] انضمام مفهوم بمفهوم من غير وجود أحدهما، أو عروضه للآخر، أو وجودهما، أو عروضهما لثالث، غير صحيح أصلاً، فإنّ العقل يحكم بامتناع ذلك.

وما قيل من أنّ موجوديّة الأشياء بانتسابها إلى الواجب[4] الوجود، فكلام لا تحصيل فيه، لأنّ الوجود للماهيّة ليس كالبنوّة للأولاد حيث يتّصفوا بها لأجل انتسابهم إلى شخص واحد. وذلك لأنّ[5] حصول النسبة بعد وجود المنتسبين، واتّصافها بالوجود ليس إلّا نفس وجودها.

قال[6] بهمنيار في «التحصيل»: إنّا[7] إذا قلنا: «كذا[8] موجود»، فإنّا نعني أمرين: أحدهما أنّه ذو وجود كما يقال: «إنّ زيداً مضاف»، وهذا كلام مجازي. والثاني أنّه[9] بالحقيقة أنّ الموجود هو الوجود كما أنّ المضاف بالحقيقة، هو الإضافة»[10].

الشاهد[11] الخامس: إنّه لو لم يكن للوجود صورة في الأعيان، لم يتحقّق في الأنواع جزئي حقيقي هو شخص من نوع. وذلك لأنّ نفس الماهيّة لا تأبى عن الشركة بين كثيرين وعن عروض الكلية لها بحسب الذهن وإن تخصّصت بألف تخصيص من ضمّ مفهومات كثيرة كليّة إليها[12]. فإذن لا بدَّ وأن يكون للشخص زيادة على الطبيعة المشتركة تكون تلك الزيادة أمراً متشخّصاً لذاته[13]

---

(1) مج ١: علم.
(2) مج ٢: المتّحدة.
(3) مج ١، مج ٢، مس: ولا أيضاً.
(4) ط: واجب.
(5) مج ٢: أنّ.
(6) ط: وقال.
(7) مج ١: أنا.
(8) مج ٢: هذا.
(9) مج ٢، مس: - والثاني أنّه.
(10) «التحصيل»، ص ٢٨٠ و٢٨١.
(11) مج ١، مج ٢، مس: - الشاهد.
(12) مج ١، مج ٢، مس: - إليها.
(13) مس: بذاته.

غير متصوّر الوقوع للكثرة. ولا نعني بالوجود إلّا ذلك الأمر. فلو لم يكن متحققاً في أفراد النوع، لم يكن شيء منها متحققاً في الخارج. هذا خلف.

وأمّا قول: «إنّ التشخّص من جهة الإضافة إلى الوجود[1] الحقّ المتشخّص بذاته»، فقد فلم فساده بمثل ما مرّ، فإنّ إضافة الشيء إلى شيء[2] بعد تشخّصهما[3] جميعاً.

ثمّ النسبة بما هي نسبة أيضاً أمر عقلي كلّي وانضمام الكلّي إلى الكلّي لا يوجب الشخصيّة.

هذا إذا كان المنظور إليه حال النسبة بما هي مفهوم من المفهومات، وليست هي بذلك الاعتبار نسبة، أي معنى غير مستقلّ.

وأمّا إذا كان المنظور إليه حال الماهيّة بالذات، فليست هي بحسب نفسها محكوماً عليها بالانتساب إلى غيرها ما لم يكن لها كون هي تكون بذلك الكون منسوبة إلى مكوّنها وجاعلها. ولا نعني بالوجود إلّا ذلك الكون، ولا يمكن تعقّله وإدراكه إلّا بالشهود الحضوري، كما سيتّضح بيانه.

الشاهد[4] السادس: اعلم أنّ العارض على ضربين: عارض الوجود، وعارض الماهيّة. والأوّل كعروض البياض للجسم أو[5] الفوقية للسماء في الخارج، وكعروض الكلية والنوعيّة للإنسان والجنسيّة[6] للحيوان. والثاني كعروض الفصل للجنس والتشخّص للنوع.

وقد أطبقت[7] ألسنة المحصّلين من أهل الحكمة بأنّ اتّصاف الماهيّة بالوجود وعروضه لها ليس اتّصافاً خارجياً وعروضاً حلوليّاً، بأن يكون للموصوف مرتبة من التحقّق والكون، ليس في[8] تلك المرتبة مخلوطاً بالاتصاف بتلك الصفة، بل مجرّداً عنها وعن عروضها، سواء كانت الصفة إنضمامية خارجية، كقولنا:

---

(1) مج ١، مج ٢، مس: الموجود.
(2) مج ١: الشيء.
(3) ط: تشخصها.
(4) مج ١، مج ٢، مس: - الشاهد.
(5) مج ١، مج ٢: و.
(6) مج ٢: وللجنسيّة.
(7) مج ٢، مس: وقد أطلقت.
(8) مس: من.

زيد أبيض أو إنتزاعية عقلية، كقولنا: السماء فوقنا، أو سلبية، كزيد أعمى، وإنّما اتّصاف الماهيّة بالوجود اتّصاف عقلي وعروض تحليلي، وهذا النحو من العروض لا يمكن أن يكون لمعروضه مرتبة من الكون ولا تحصّل وجودي ـ لا خارجاً ولا ذهناً ـ لا يكون المسمّى بذلك العارض. فإنّ الفصل مثلاً إذا قيل: إنّه عارض للجنس، ليس المراد أنّ للجنس تحصّلاً وجودياً[1] في الخارج أو في الذهن بدون الفصل، بل معناه أنّ مفهوم الفصل خارج عن مفهوم الجنس لاحق به معنى، وإن كان متّحداً معه وجوداً. فالعروض بحسب الماهيّة في اعتبار التحليل مع الاتّحاد، فهكذا[2] حال الماهيّة والوجود إذا قيل: إنّ الوجود من عوارضها.

فإذا تقرّر هذا الكلام: فنقول: لو لم يكن للوجود صورة في الأعيان، لم يكن عروضه للماهيّة هذا[3] النحو الذي ذكرناه، بل كان كسائر الانتزاعيّات التي تلحق الماهيّة بعد ثبوتها وتقرّرها. فإذن يجب أن يكون الوجود شيئاً توجد به الماهيّة وتتّحد معه وجوداً مع مغايرتها إيّاه معنى ومفهوماً[4] في ظرف التحليل. تأمّل فيه.

الشاهد[5] السابع: من الشواهد الدالّة على هذا المطلب أنّهم قالوا: إنّ وجود الأعراض في أنفسها وجوداتها لموضوعاتها[6]، أي وجود العرض بعينه حلوله في موضوعه. ولا شكّ أنّ حلول العرض في موضوعه أمر خارجي زائد على ماهيّته. وكذا الموضوع غير داخل في ماهيّة العرض، وحدها، وهو داخل في وجوده[7] الذي هو نفس عرضيّته وحلوله في ذلك الموضوع.

وهذا معنى قول الكماء في كتاب «البرهان»: «إنّ الموضوع مأخوذ في حدود الأعراض». وحكموا أيضاً بأنّ هذا من جملة المواضع التي تقع للحدّ زيادة على

---

(١) مج ١، مس: تحصّل وجوديّ/ مج ٢: تحصيل وجودي.
(٢) مج ٢: وهكذا/ مج ١: فكذا. (٣) مج ٢: هو.
(٤) مج ١: هو ما. (٥) مج ١، مج ٢، مس: - الشاهد.
(٦) مس: موضوعاتها (نسخه بدل: موضوعه). (٧) مج ٢: وجود.

المحدود، كأخذ الدائرة في حدّ القوس وأخذ البناء في حد البنّاء. فقد علم أنّ عرضيّة العرض ـ كالسواد ـ أي وجوده زائد على ماهيّته.

فلو لم يكن الوجود أمراً حقيقياً، بل كان أمراً إنتزاعيّاً، أعني الكون المصدري، لكان[1] وجود السواد نفس سواديّته لا حلوله في الجسم. وإذا كان وجود الأعراض ـ وهو عرضيّتها وحلولها في الموضوعات ـ أمراً زائداً على ماهيّاتها[2] الكلّية، فكذلك حكم الجواهر. ولهذا لا قائل بالفرق.

الشاهد[3] الثامن: إنّ ما يكشف عن[4] وجه هذا المطلب وينوّر طريقه، أنّ مراتب الشديد الضعيف ـ في ما يقبل الأشدّ والأضعف ـ أنواع متخالفة[5] بالفصول المنطقيّة عندهم. ففي الاشتداد الكيفي[6] ـ مثلاً في السواد ـ وهو حركة كيفية، يلزم عليهم، لو كان الوجود إعتباريّاً عقليّاً، أو يتحقّق أنواع بلا نهاية محصورة بين حاصرين[7]. وثبوت الملازمة كبطلان اللازم معلوم لمن تدبّر واستبصر أنّ بإزاء كلّ حد من حدود الأشدّ والأضعف، إذا كان ماهيّة نوعية، كانت هناك ماهيّات متباينة بحسب المعنى والحقيقة حسب انفراض[8] الحدود الغير المتناهية. فلو كان الوجود أمراً عقليّاً نسبيّاً، كان تعدّده بتعدّد المعاني المتمايزة المتخالفة الماهيّات، فيلزم[9] ما ذكرناه.

نعم، إذا كان للجميع وجود واحد وصورة واحدة اتصالية، كما هو شأن المتّصلات الكميّة القارّة أو غير القارّة، و[10]كانت الحدود فيها بالقوة لم يلزم محذور أصلاً، إذ وجود تلك الأنواع التي هي بإزاء الحدود أو[11] الأقسام، وجود بالقوّة لا بالفعل، إذ الكلّ موجود بوجود واحد اتّصالي وحدته بالفعل وكثرته بالقوّة. فإذا لم يكن للوجود صورة عينيّة، كان الخلف لازماً والإشكال قائماً.

---

(1) مج ٢: لكاد.
(2) مج ٢: ماهيّتها.
(3) مج ١، مج، مس: - الشاهد.
(4) مج ٢: من.
(5) مس: مخالفة.
(6) مج ٢: الكيف.
(7) مس: الحاصرين.
(8) مج ١، مس: انقراض.
(9) مج ٢: + ماهيّات.
(10) مج ١، مج ٢، مس: إذا.
(11) مج ٢: و.

المشعر الرابع

في دفع شكوك أوردت على عينية الوجود

إنّ للمحجوبين عن مشاهدة نور الوجود الفائض على كلّ ممكن موجود، والجاحدين لأضواء شمس الحقيقة المنبسطة[1] على كلّ ماهيّة إمكانية حجباً وهميّة وحججاً قويّة كشفناها، وأزحنا ظلمتها، وفككنا عقدتها، وحللنا إشكالها، بإذن الله الحكيم، وهي هذه:

[١] سؤال: إنّ الوجود لو كان حاصلاً قي الأعيان، لكان موجوداً، فله أيضاً وجود، ولوجوده وجود آخير إلى غير النهاية.

جواب[2]: إنّه إن أريد بالموجود ما يقوم به الوجود[3]، فهو ممتنع، إذ لا شيء في العالم موجود بهذا المعنى، لا الماهيّة ولا الوجود. أمّا الماهيّة، فلما أشرنا إليه من أنّه لا قيام للوجود بها. وأمّا الوجود، فالامتناع أن يقوم الشيء بنفسه. واللام باطل، فكذا الملزوم.

بل نقول: إن أريد بالموجود هذا المعنى، أي ما يقوم به الوجود، يلزم[4] أن يكون الوجود معدوماً بهذا المعنى. فإنّ الشيء لا يقوم بنفسه، كما أنّ البياض[5] ليس بذي بياض. إنّما الذي هو ذو بياض شيء آخر[6]، كالجسم أو[7] المادّة. وكونه معدوماً بهذا المعنى لا يوجب اتّصاف الشيء بنقيضه، لأنّ نقيض الوجود

---

(١) مج ٢، مس: المنبسط.
(٢) مج ٢، مس: والجواب.
(٣) مج ٢: ا لموجود.
(٤) مج ١: يلتزم.
(٥) مس: بياض.
(٦) مج ٢، مس: - شيء آخر.
(٧) مج ١: و.

هو العدم أو اللاوجود، لا المعدوم أو اللاموجود، وقد اعتبرت[1] في التناقض وحدة الحمل مواطأة أو اشتقاقاً.

وإن أريد به المعنى البسيط المعبّر عنه بالفارسية بـ«هست» ومرادفاته، فهو موجود، وموجوديته هو كونه في الأعيان بنفسه، وكونه موجوداً هو بعينه كونه وجوداً، لا أنّ له أمراً زائداً على ذاته. والذي يكون لغيره منه، يكون له في ذاته، كما أنّ الكون[2] في المكان وفي الزمان لهما بالذات ولغيرهما بواسطتهما، وكما في التقدم والتأخر الزمانيين والمكانيّين[3]، فإنّهما لأجزائهما بالذات ولغيرهما[4] بواسطتهما، وكما في معنى الاتصال، فإنه ثابت للمقدار التعليمي بالذات ولغيره بسببه، و[5]كالمعلوميّة للصورة العلميّة بالذات وللأمر الخارجي بالعرض.

[٢] سؤال: فيكون كلّ وجود واجباً بالذات: إذ لا معنى لواجب الوجود إلّا ما يكون وجوده ضرورياً، وثبوت الشيء لنفسه ضروري.

جواب: هذا مندفع بثلاثة[6] أمور: التقدم والتأخر، والتمام والنقص، والغنى والحاجة. وهذا المورد لم[7] يفرق بين الضرورة الذاتيّة والضرورة الأزلية. فواجب الوجود يكون مقدماً[8] على الكلّ غير معلول[9] لشيء، وتامّاً لا أشدّ منه في قوّة الوجود، ولا نقصان فيه بوجه من الوجوه وغنيّاً لا تعلّق له بشيء من الموجودات، إذ[10] وجوده واجب بالضرورة الأزليّة من غير تقييده بما دام الذات، ولا اشتراطه[11] بما دام الوصف. والوجودات الإمكانيّة مفتقرات الذوات متعلّقات الهويّات، إذا قطع النظر عن جاعلها، فهي بذلك الاعتبار

---

(١) مس: وقد عرفت.
(٢) مج ٢، مس: في الكون.
(٣) مج ١، مس: الزمانين والمكانين.
(٤) مج ٢: ولغير أجزائهما.
(٥) مس: - و.
(٦) مج ١، مج ٢، مس: بثلاث.
(٧) مس: ولم.
(٨) مج ١: متقدّماً.
(٩) مج ١: غير المعلول.
(١٠) مج ٢: و.
(١١) مج ١، مج ٢: ولا اشتراط.

باطلة مستحيلة، إذا الفعل يتقوّم بالفاعل، كما أنّ ماهيّة النوع المركّب يتقوم بفصله. فمعنى كون الوجود واجباً أنّ ذاته بذات موجود من غير حاجة إلى جاعل يجعله[1]، ولا قابل يقبله. ومعنى كون الوجود موجوداً، أنّه إذا حصل إمّا بذاته أو بفاعل، لم يفتقر في كونه متحقّقاً[2] إلى وجود آخر يحصل له، بخلاف غير الوجود، لافتقاره في كونه موجوداً إلى اعتبار الوجود وانضمامه.

[٣] سؤال: إذا أخذ كون الوجود موجوداً أنّه عبارة عن نفس الوجود، وكون غيره[3] من الأشياء موجوداً أنّ شيء له الوجود، فلم يكن حمل الوجود على الجميع بمعنى واحد. وقد ثبت أنّ إطلاق الموجود[4] على جميع الموجودات بمعنى مشترك. فلا بدّ من أخذ الوجود موجوداً بالمعنى الذي أخذ في غيره من الموجودات، وهو أنّه شيء له الوجود. فلم يكن الوجود موجوداً، لاستلزامه التسلسل عند عود الكلام إلى وجود الوجود جذعاً.

جواب[5] هذا الاختلاف بين[6] موجوديّة الأشياء وبين موجوديّة[7] الوجود ليس يوجب الاختلاف في إطلاق مفهوم الوجود المشتقّ المشترك[8] بين الجميع، لأنّه إمّا معنى بسيط كما مرّت الإشارة، وإمّا عبارة عمّا ثبت[9] له الوجود بالمعنى الأعمّ، سواء كان من باب ثبوت الشيء لنفسه الذي مرجعه عدم انفكاكه عن نفسه، أو من باب ثبوت الغير له، كمفهوم الأبيض والمضاف وغيرهما. فإنّ مفهوم الأبيض ما له البياض سوا كان عنينه أو غيره.

والتجوّز في جزء معنى اللفظ لا ينافي كون إطلاقه بحسب الحقيقة. وكون الأبيض مشتملاً على أمر زائد على البياض إنّما لزم[10] من خصوصية بعض الأفراد، لا من نفس المفهوم، فكذلك كون الموجود مشتملاً على أمر زائد على

---

(١) مج ٢، مس: فاعل يجعله/ مج ١: فاعل يفعله.
(٢) مج ١: متشخّصاً.
(٣) مج ٢: غير.
(٤) ط: الوجود.
(٥) مج ٢: الجواب.
(٦) مس: شيء (نسخه بدل: بين).
(٧) مج ١: موجودة.
(٨) مج ٢، مس: - المشترك.
(٩) مس: يثبت.
(١٠) مج ١، مس: يلزم.

الوجود ـ كالماهيّة ـ إنّما ينشأ من خصوصيات الأفراد الممكنة، لا من نفس المفهوم المشترك.

نظير ذلك ما قال الشيخ الرئيس في «إلهيّات الشفاء»: «إنّ واجب الوجود قد يعقل نفس واجب الوجود، كما أنّ الواحد قد يعقل[1] نفس الواحد، وقد يعقل من ذلك أنّ ماهيّة ما ـ إنسان أو جوهر آخر ـ هو واجب الوجود، كما أنّه يعقل من الواحد أنّه ماء أو إنسان، وهو واحد. «قال»: ففرق إذن[2] بين ماهيّة يعرض لها الواحد أو[3] الموجود، وبين الواحد والموجود من حيث هو واحد وموجود»[4].

وقال أيضاً في «التعليقات»: إذا سئل «هل الوجود موجود؟».

فالجواب أنّه موجود بمعنى أنّ الوجود حقيقته[5] أنّه موجود. فإنّ الوجود هو الموجودية[6].

ولقد أعجبني كلام السيّد الشريف في «حاشي المطالع» وهو:

> إنّ مفهوم الشيء لا يعتبر في مفهوم المشتقّ كالناطق، وإلّا لكان العرض العام داخلاً في الفصل. ولو اعتبر في المشتقّ ما صدق عليه الشيء، انقلب مادّة الإمكان الخاص ضروريّة. فإنّ الشيء الذي له الضحك هو الإنسان، وثبوت الشيء لنفسه ضروري. فذكر الشيء في[7] تفسير المشتقّات بيان لما رجع[8] إليه الضمير[9] الذي فيها[10]. (انتهى كلامه).

(١) مج ٢: كالواحد يعقل/ مس: كالواحد قد يعقل.

(٢) مج ١: - إذن/ ط: إذا/ مس: إذ.

(٣) مج ٢: و.

(٤) «الشفاء»، الإلهيات، ص ٣٤٤ و٣٤٥.

(٥) مج ٢، مس: حقيقة.

(٦) .

(٧) مج ٢: من.

(٨) مج ١: يرجع.

(٩) مج ٢: ضمير.

(١٠) «لوامع الأسرار في شرح مطالع الأنوار»، ص ٨.

وهو قريب بما ذكره بعض أجلّة المتأخّرين في الحاشية القديمة[1] لإثبات اتّحاد العرض والعرشي.

فعلم أنّ مصداق[2] المشتقّ وما يطابقه أمر بسيط ليس يجب فيه تركيب بين الموصوف والصفة، ولا الشيء معتبر في الصفة لا عامّاً ولا خاصّاً.

[٤] سؤال: إن كان الوجود في الأعيان صفة موجودة للماهيّة، فهي قابلة له، والقابل وجوده قبل وجود المقبول، فيتقدّم[3] الوجود على الوجود.

جواب[4] كون الوجود متحقّقاً[5] في الأعيان فيما له ماهيّة، لا يقتضي قابلية الماهيّة له، إذ[6] النسبة بينهما اتّحادية لا ارتباطية. واتّصاف الماهيّة بالوجود إنّما يكون في ظرف التحليل، إذ الوجود من العوارض التحليليّة للماهيّة، كما سبق و[7]سيجيء زيادة إيضاح.

[٥] سؤال: إن كان الوجود موجوداً، فإمّا أن يتقدّم على الماهيّة، أو يتأخّر، أو يكونا معاً. فعلى الأوّل، يلزم حصوله مستقلاً دون الماهيّة، فيلزم تقدّم الصفة على موصوفها[8] وتحقّقه بدونها. وعلى الثاني، يلزم أن تكون الماهيّة موجودة قبله، ويلزم التسلسل[9]. وعلى الثالث، يلزم أن تكون الماهيّة موجودة معه لا به. فلها وجود آخر، فيلزم ما مرّ. فبطلان التوالي بأسرها مستلزم[10] لبطلان المقدم.

جواب[11]: قد مرّ أنّ اتصاف الماهيّة[12] بالوجود أمر عقلي، ليس كاتصاف الشيء بالعوارض الخارجية كالجسم بالبياض، حتّى يكون لكلّ[13] منهما ثبوت آخر، ليتصوّر بينهما هذه الشقوق الثلاثة من التقدّم والتأخّر والمعيّة. فلا تقدّ

---

(١) مج ١: في حاشية القديم/ مج ٢: في حاشية/ مس: في حاشية القديمة.

(٢) مج ١: + الشيء.

(٣) مج ٢: فيقدّم.

(٤) مج ٢: الجواب.

(٥) مج ١: متحقّق.

(٦) مج ١: و.

(٧) مج ١: - للماهيّة كما سبق و.

(٨) مج ١، مج ٢، مس: موصوله.

(٩) مج ١: تقدّم الوجود على الوجود.

(١٠) مج ١: يستلزم.

(١١) مج ٢: الجواب.

(١٢) مج ٢: للماهيّة.

(١٣) مج ١: الكلّ.

ولا تأخّر لأحدهما على الآخر، ولا معيّة أيضاً، إذ الشيء لا يتقدّم على نفسه، ولا يتأخّر، ولا يكون أيضاً معه.

وعارضيّة الوجود للماهيّة أنّ للعقل أن يلاحظ[١] الماهيّة من حيث هي هي مجرّدة عن الوجود: فحينئذٍ يجد الوجود خارجاً عنها[٢]. فلو أعيد السؤال في النسبة بينهما عند التجريد بحسب الذهن، يقال: هما بحسب التحليل[٣] معان[٤] في الوجود، بمعنى أنّ الوجود بنفسه أو بجاعله موجود، والماهيّة بحسب نفسها واعتبار تجريد العقل إيّاها عن كافّة الوجودات، لها نحو من الثبوت كما سيجيء بيانه.

والحاصل أنّ كونهما معاً في الواقع عبارة عن كون الوجود بذاته موجوداً، والماهيّة متّحدة به وموجودة بنفسه[٥] لا بغيره. فالفاعل إذا أفاد الماهيّة، أفاد وجودها، وإذا[٦] أفاد الوجود أفاد بنفسه[٧]. فوجود كلّ شيء هو في ذاته مصداق لحمل ماهيّة ذلك الشيء عليه. فلا تقدّم ولا تأخّر لأحدهما على الآخر.

وما قال بعض المحقّقين من أنّ الوجود متقدّم على الماهيّة، أراد به أنّ الأصل في الصدور والتحقّق هو الوجود، وهو بذاته مصداق لصدق بعض المعاني الكلية المسمّاة بالماهيّة والذاتيات عليه، كما أنّه بواسطة وجود آخر عارض عليه مصداق لمعانٍ أخر[٨] تسمّى بالعرضيات.

وليس تقدّم الوجود على الماهيّة[٩] كتقدّم العلّة على المعلول. وتقدّم القابل على المقبول، بل كتقدّم بالذات على ما بالعرض، وما بالحقيقة على ما بالمجاز.

---

(١) مج ٢، مس: يلحظ.

(٢) ط، مج ٢، مس: عنه.

(٣) مج ١: - بحسب التحليل.

(٤) مج ١: معاً.

(٥) مج ١: به.

(٦) مج ١: فإذا.

(٧) مج ١: أفاده نفسه/ مج ٢: أفاد نفسه.

(٨) مج ٢: أخرى/ مج ١: آخر.

(٩) مج ١: - على الماهيّة.

[٦] سؤال: نحن قد نتصوّر الوجود ونشكّ في كونه موجوداً أم لا، فيكون له وجود زائد. وكذا الكلام في وجود الوجود، ويتسلسل، فلا محيص إلّا بأن يكون الوجود اعتباريّاً محضاً.

جواب[١]: حقيقة الوجود لا تحصل بكنهها في ذهن من الأذهان، إذ ليس الوجود أمراً كلياً، ووجود كلّ موجود هو عينه الخارجي، والخارجي لا يمكن أن يكون ذهنيّاً. والذي يتصوّر من الوجود هو[٢] مفهوم عام ذهني يقال له الوجود الانتسابي الذي يكون في القضايا. والعلم بحقيقة الوجود لا يكون إلّا حضوراً إشراقياً وشهوداً[٣] عينيّاً، وحينئذٍ لا يبقى الشكّ في هويته.

والأولى بهذا السؤال أن يورد إلزاماً على من قال بزيادة الوجود على الماهيّة، مستدلًّا بما ذكر من أنّا نعقل الماهيّة ونشكّ في وجودها، أو نغفل عنه، والمعقول غير المشكوك فيه أو[٤] المغفول عنه، فالوجود زائد على الماهيّة. لكن ما حقّقناه في الأصل من أنّ الوجود غير زائد على الماهيّة، وليس عروضه لها عروضاً خارجياً ولا ذهنياً، إلا بحسب التحليل، كما أشرنا إليه. فانهدم الأساسان.

[٧] سؤال: لو كان الوجود في الأعيان وليس بجوهر، فيكون كيفاً، لصدق[٥] تعريف الكيف عليه. فيلزم مع ما مرّ من تقدّم الموضوع عليه المستلزم للدور أو[٦] التسلسل، كون الكيف أعمَّ الأشياء مطلقاً وكون الجوهر كيفاً بالذات، وكذا الكمّ وغيرهما.

جواب[٧]: الجوهر والكيف وغيرهما من المقولات من أقسام الماهيّة، وهي معانٍ كلية تكون جنساً ونوعاً وذاتية وعرضية. والحقائق الوجودية هويّات عينيّة وذوات شخصيّة غير مندرجة تحت كلّي ذاتي أو عرضي[٨] فالجوهر - مثلاً -

---

(١) مج ٢: الجواب.

(٢) مج ٢: وهو.

(٣) مس: حضور... وشهود.

(٤) مج ١: و.

(٥) مس: يصدق.

(٦) مج ١: و.

(٧) مج ٢: الجواب.

(٨) مس: - أو عرضيّ.

ماهيّة كلّية حقُّها في الوجود الخارجي أن لا تكون في موضوع. والكيف ماهيّة كلّية حقُّها في الوجود الخارجي أن لا تقبل القسمة ولا النسبة. وهكذا في سائر المقولات. فسقط كون الوجود جوهراً أو كيفاً أو كمّاً أو عرضاً آخر من الأعراض.

وقد مرّ أيضاً أنّ الوجود لا جنس له ولا فصل له ولا ماهيّة له[1]، ولا هو جنس وفصل ونوع لشيء ولا عرض عام و[2]خاص، لأنّ هذه الأمور من أقسام الكليات.

وما هو من الأعراض العامّة والمفهومات الشاملة هو معنى الموجودية المصدرية، لا حقيقة الوجود.

ومن قال: إنّ الوجود عرض، أراد به المفهوم العامّ العقلي[3]، وكونه عرضاً أنّه الخارج المحمول على الماهيّات.

وأيضاً الوجود مخالف للأعراض، لأنّ وجودها في نفسها وجودها لموضوعها. وأمّا الوجود، فهو بعينه وجود الموضوع، لا وجود عرض في الموضوع.

والأعراض مفتقرة في تحقّقها إلى الموضوع، والوجود لا يفتقر في تحقّقه إلى الموضوع، بل الموضوع يفتقر في تحقّقه إلى وجوده.

والحقّ أنّ وجود الجوهر جوهر بعين جوهريّة ذلك الجوهر، لا بجوهريّة أخرى. ووجود العرض عرض بعين عرضيّة ذلك العرض، لا بعرضيّة أخرى، كما علمت الحال بين الماهيّة والوجود.

[٨] سؤال: إذا كان الوجود موجوداً للماهيّة، فله نسبة إليها وللنسبة أيضاً وجود حينئذٍ فلوجود النسبة نسبة إلى النسبة، وهكذا الكلام في وجود نسبة النسبة، فيتسلسل.

---

(١) مس: - له.

(٢) مج ١: + لا.

(٣) مج ١: + الكلّي.

جواب[1]: ما مرّ من الكلام يكفي لاندفاعه، إذ الوجود عين الماهيّة خارجاً وغيرها في الذهن، فلا نسبة بينهما إلّا بحسب الاعتبار العقلي[2]، وعند الاعتبار يكون للنسبة وجود هو عينها بالذات وغيرها بحسب الخارج، ومثل هذا التسلسل ينقطع بانقطاع الاعتبار العقلي. وستعلم كيفيّة الارتباط بينهما بحسب حالهما عند التحليل.

* * *

(١) مج ٢: الجواب.
(٢) مج ٢: اعتبار العقل.

المشعر الخامس

في كيفية اتصاف الماهيّة بالوجود

ولعلّك تعود وتقول: لو كانت للوجود أفراد في الماهيّات سوى الحصص، لكان ثبوت فرد منه للماهيّة فرعاً على ثبوتها بناءً على القاعدة المشهورة. فيكون لها ثبوت قبل ثبوتها كما مرّ.

فاعلم أنّه لا خصوصية لورود هذا الكلام على عينيّة الوجود، بل وروده[1] على انتزعية الوجود أشكل، لأنّ الوجود عين الماهيّة على تقدير العينيّة، فلم يكن بينهما اتّصاف بالحقيقة؛ وغيرها على هذا التقدير، فيكون وصفاً لها. فيشكل كيفية الاتّصاف، لأنّ اتّصاف الماهيّة بالوجود على تقدير أن يراد به الكون المصدري، مصداقها[2] حصول الماهيّة. والماهيّة ـ بأيّ اعتبار أخذت ـ كان لها كون مصدري، فلا يتصور تقدّمها بحسب مطلق الكون على مطلق الكون[3]، بخلاف ما إذا كان الوجود أمراً حقيقياً وللماهيّة تحصّلاً عقليّاً[4] غير وجودها.

لكن الحقّ الحقيق بالتحقيق أنّ الوجود ـ سواء كان عينياً أو عقلياً ـ نفس ثبوت الماهيّة ووجودها، لا ثبوت شيء أو وجوده لها.

وبين المعنيين فرق واضح والذي تجري فيه القاعدة المذكورة، هو ثبوت شيء

---

(١) مج ٢: ورده. (٢) مج ١، مج ٢: + نفس.

(٣) مج: - على مطلق الكون.

(٤) همهٔ نسخه ها به همين صورت آمده، اما ظاهراً «تحصّل عقلي» صحيح است.

لشيء، لا[1] ثبوت شيء في نفسه فط. فقولنا[2] «زيد موجود» كقولنا: «زيد زيد» فلا تجري فيه القاعدة الفرعية. والجمهور حيث غفلوا عن هذه الدقيقة، وقعوا فيما وقعوا من الاضطراب. وتشعَّبوا في الأبواب. فتارة خصّصوا القاعدة الكليّة القائلة بالفرعية بما سوى صفة الوجود. وتارة هربوا عنها وانتقلوا إلى الاستلزام بدل الفرعيّة. وتارة أنكروا ثبوت الوجود أصلاً لا ذهناً ولا عيناً. قائلين: إنّه مجرد اعتبار الوهم الكاذب واختراعه، لأنّ مناط صدق المشتقّ اتّحاده مع الشيء لا قيام مبدأ الاشتقاق[3]، لأنّ مفهوم المشتقّ ـ كالكاتب والأبيض ـ أمر بسيط يعبَّر عنه بـ«ابير» و«سفيد» فكون[4] الشيء موجوداً عبارة عن اتّخاده مع مفهوم الموجود[5]، لا قيام الوجود به قياما حقيقيّاً أو انتزاعيّاً، ولا يحتاج إلى وجود أصلاً.

فالواجب عند هذا القائل عين مفهوم الموجود، لا عين الوجود وكذا الممكن الموجود[6]. وكذا في جميع الاتّصاف بالمفهومات. والفرق بين الذاتي والعرضي من المشتق عنده ليس بكون الاتّحاد في الوجود ـ الذي هو مناط الحمل[7] عندنا في الذاتيات بالذات وفي العرضيات بالعرض ـ إذ لا وجود عنده، بل بأنّ المفهوم الذاتي هو الذي يقع في جواب «ما هو» والعرضي هو الذي لم يقع فيه. وهذا كلّه من التعسّفات.

إشراق حكمي:

وجود كل ممكن عين ماهيّته[8] خارجاً ومتّحد بها نحواً[9] من الاتّحاد. وذلك لأنّه لمّا ثبت وتحقّق ممّا بيّنا أنّ الوجود الحقيقي ـ الذي هو مبدأ الآثار ومنشأ الأحكام، وبه تكون الماهيّة موجودة، وبه يطرد العدم عنها ـ أمر عيني،

---

(١) مس: ولا.
(٢) مس: قولنا.
(٣) مس: للاشتقاق.
(٤) مس: فيكون (نسخه بدل: فكون).
(٥) مس: الوجود.
(٦) مج ١: الوجود.
(٧) مج ١: المحلّ.
(٨) مج ٢: ماهيّة.
(٩) مج ١: نحوٌ.

فلو لم يكن وجود كل ماهيّة عينها ومتّحداً بها[1]، فلا يخلو: إمّا أن يكون جزءاً منها أو زائداً عليها عارضاً لها. وكلاهما باطلان، لأنّ وجود الجزء قبل وجود الكل، ووجود الصفة بعد وجود الموصوف. فتكون الماهيّة حاصلة الوجود قبل نفسها، ويكون الوجود متقدّماً على نفسه. وكلاهما ممتنعان.

ويلزم يضاً تكرّر[2] نحو وجود شيء واحد من جهة واحدة، أو[3] التسلسل في المترتّبات المجتمعة من أفراد الوجود. وهذا التسلسل مع استحالته بالبراهين واستلزامه لانحصار ما لا يتناهى بين حاصرين ـ أي الوجود والماهيّة ـ يستلزم المدعى بالخلف، وهو كون الوجود عين الماهيّة في الخارج، لأنّ[4] قيام جميع الوجودات بحيث لا يشذُّ عنها وجود عارض يستلزم وجوداً لها غير عارض، وإلّا لم يكن المفروض جميعاً جميعاً بل بعضاً من الجميع.

فإذا ثبت كون وجود كل ممكن عين ماهيّته في العين، فلا يخلو: إمّا أن يكون بينهما مغايرة في المعنى والمفهوم، أو لا يكون. والثاني باطل، وإلّا لكان الإنسان ـ مثلاً ـ والوجود لفظين مترادفين، ولم يكن لقولنا: «الإنسان موجود» فائدة، ولكان مفاد قولنا: «الإنسان موجود» وقولنا: «الإنسان إنسان» واحداً، ولما[5] أمكن تصوّر أحدهما مع الغفلة عن الآخر، إلىٰ غير ذلك من اللوازم المذكورة في المتداولات من التوالي الباطلة. وبطلان كلّ من هذه التوالي مستلم لبطلان المقدّم.

فتعيّن الشقّ الأوّل، وهو كون كلّ منهما غير الآخر بحسب المعنى عند التحليل الذهني مع اتّحادهما ذاتاً وهويةً في نفس الأمر.

بقي الكلام في كيفيّة اتّصاف الماهيّة بالوجود بحسب اعتبار المغايرة الاتّصافية في ظرف التحليل العقلي، الذي هو أيضاً نحو من أنحاء وجود الشيء في[6] نفس الأمر بلا تعمّل واختراع. وذلك لأنّ كل موصوف بصفة أو معروض

---

(1) مج ٢: لها.

(2) ط: تكرير.

(3) مج ١: و.

(4) مج ٢: كان.

(5) مج ٢، مس: لا.

(6) مس: - في.

لعارض، فلا بدَّ له من مرتبة من الوجود يكون متقدّماً[1] بحسبه على تلك الصفة أو[2] ذلك العارض غير موصوف به ولا[3] معروض له. فعروض الوجود إمّا للماهيّة الموجودة، أو غير الموجودة، أو لا الموجودة ولا المعدومة جميعاً. فالأوّل يستلزم الدور أو التسلسل، والثاني يوجب التناقض، والثالث يقتضي ارتفاع النقيضين.

والاعتذار بأنّ ارتفاع النقيضين عن المرتبة جائز[4] بل واقع، غير نافع هاهنا، لأنّ المرتبة التي يجوز خلوُّ النقيضين عنها هي ما يكون من مراتب نفس الأمر، ولا بدّ من أن يكون لها تحقّق ما في الجملة سابقاً على النقيضين، كمرتبة الماهيّة بالقياس إلى العوارض. فإنّ للماهيّة وجوداً مع قطع النظر عن العارض[5] ومقابله ـ كالجسم بالقياس إلى البياض ـ ونقيضه. وليس لها مرتبة وجود مع قطع النظر عنوجودها.

فقياس عروض الوجود للماهيّة بعروض[6] البياض للجسم، وقياس خلوّها عن الوجود والعدم بخلوّ الجسم في مرتبة وجوده عن البياض اللابياض، قياس بلا جامع، إذ قيام البياض ومقابله بالجسم فرع على وجوده، وليس قيام الوجود بالماهيّة فرعاً على وجودها، إذ لا وجود لها إلّا بالوجود.

فالتحقيق في هذا المقام أن يقال بعد ما أشرنا إليه من أنّ عارض الماهيّة عبارة عن شيء يكون عين الماهيّة في الوجود وغيره في التحليل العقلي: إنّ للعقل أن يحلِّل الموجود إلى ماهيّة ووجود، ويجرّد[7] في هذا التحليل كلًّا منهما عن صا حبه، ويحكم بتقدّم أحدهما على الآخر واتّصافه به: أمّا بحسب الخارج، فالأصل والموجود[8] هو الوجود، لأنّه الصادر عن الجاعل بالذات،

(١) مج ٢: + ما.
(٢) مج ٢: إذ.
(٣) مج ١: - لا.
(٤) مج ١: جاز.
(٥) مج ٢: العوارض/ مج ١: + ومعارضه.
(٦) مج ٢: بقياس عروض/ مس: كقياس عروض.
(٧) مج ١: - ويجرّد.
(٨) مج ١: + الموصوف و.

والماهيّة متّحدة به محمولة عليه، لا كحمل العرضيات اللاحقة، بل حملها عليه واتحادها به بحسب نفس هويته وذاته، وأمّا بحسب الذهن، فالمتقدّم[1] هي الماهيّة، لأنّها مفهوم كلي ذهني[2] يحصل بكنهها في الذهن، ولا يحصل من الوجود إلّا مفهومه العام[3] الاعتباري. فالماهيّة هي الأصل في القضايا الذهنية لا الخارجية[4]، والتقدّم هاهنا تقدّم بالمعنى والماهيّة، لا بالوجود. فهذا التقدّم خارج عن الأقسام الخمسة المعروفة.

فإن قلت: تجريد الماهيّة عن الوجود عند التحليل أيضاً ضرب من الوجود لها في نفس الأمر، فكيف تنحفظ[5] قاعدة الفرعيّة في اتّصافها بمطلق الوجود، مع أنّ هذا التجريد من أنحاء مطلق الوجود؟

قلنا: هذا[6] التجريد وإن كان نحواً من مطلق الوجود، فللعقل أن لا يلاحظ عند التجريد هذا التجريد[7]، وأنّه نحو من الوجود، فتتّصف الماهيّة بالوجود المطلق الذي جرّدناها[8] عنه. فهذه الملاحظة التي هي[9]عبارة عن تخلية الماهيّة عن جميع الموجودات حتّى عن هذه الملاحظة وعن هذه التخلية ـ التي هي أيضاً نحو من الوجود في الواقع من غير تعمّل ـ لها اعتباران: اعتبار كونها تجريداً وتعريةً، واعتبار كونها نحواً من الوجود.

فالماهيّة بالاعتبار الأوّل[10] موصوفة بالوجود، وبالاعتبار الآخر مخلوطة غير موصوفة. فالتعرية باعتبار، والخلط باعتبار آخر[11]. ليست حيثية أحد الاعتبارين غير حيثيّة الاعتبار[12] الآخر، ليعود الإشكال جذعاً من أنّ الاعتبار الذي به[13] تتّصف الماهيّة بالوجود، لا بدّ فيه أيضاً من مقارنته[14] للوجود. فتنفسخ ضابطة

---

(1) مس: فالمقدّم.
(2) مج ١: + حاصل.
(3) مج ١: المفهوم العالم.
(4) مج ٢: للخارجيّة/ مس: والخارجيّة.
(5) مج ١: يحفظ.
(6) مس: - هذا.
(7) مج ١: - هذا التجريد.
(8) مج ١: جرّدها.
(9) مج ٢: عن.
(10) مج ١: بأحد الاعتبارين.
(11) مج ١: - آخر.
(12) مج ٢: اعتبار.
(13) مج ٢: - به/ مج ١، مس: بها.
(14) مج ٢: مغايرته.

الفرعية، وذلك لأنّ هذا التجريد عن كافّة الوجود هو بعينه نحوٌ من الوجود، لا أنّه شيء آخر غيره. فهو وجود وتجريد عن الوجود؛ كما أنّ للهيولى الأولى قوّة الجواهر الصورية وغيرها، ونفس هذه القوّة حاصلة لها بالفعل ولا حاجة لها[1] إلى قوّة أخرى لفعلية هذه القوّة. ففعليتها قوّتها للأشياء الكثيرة، كما[2] أنّ ثبات الحركة عن تجدّدها، ووحدة العدد عين كثرته. فانظر إلى سريان نور الوجود ونفوذ حكمه في جميع المعاني بجميع الاعتبارات والحيثيّات، حتى أنّ تجريد الماهيّة عن الوجود أيضاً متفرع على وجودها.

تنبيه:

وليعلم أنّ ما ذكرنا تتميم لكلام القوم على ما يوافق مذاقهم ويلائم مسلكهم في اعتباريّة الوجود. وأمّا[3] نحن، فلا نحتاج إلى هذا التعمّق، لما قرّرنا أنّ الوجود نفس الماهيّة عيناً. وأيضاً الوجود نفس ثبوت الشيء، لا ثبوت شيء له[4]. فلا مجالَ للتفريع هاهنا.

فكان إطلاق الاتّصاف على الارتباط الذي بين الماهيّة ووجودها، من باب التوسع والتجوز، لأنّ الارتباط بينهما اتحادي لا كالارتباط[5] بين المعروض وعارضه والموصوف وصفته، بل من قبيل اتّصاف الجنس بفصله في النوع البسيط عند تحليل العقل إيّاه إليهما، من حيث هما جنس وفصل، لا من حيث هما مادّة وصورة عقليّتان[6].

* * *

(١) مس: - لها.
(٢) مج ١، مج ٢، مس: وكما.
(٣) مج ١: فأمّا.
(٤) مج ١: لشيء.
(٥) مس: كارتباط.
(٦) ط: عقليتين/ مج ١، مس: عقليّين.

المشعر السادس

في أنّ تخصّص[1] أفراد الوجود وهوياتها بماذا على سبيل الإجمال

اعلم أنّك قد عملت أنّ الوجود حقيقة[2] عينيّة[3] بسيطة، لا أنّه كلي طبيعي يعرض لها في الذهن أحد الكليات الخمس[4] المنطقيّة، إلّا من جهة الماهيّة المتحدة بها إذا أخذت من حيث هي هي. فإذن نقول: تخصّص[5] كلّ فرد من الوجود إمّا بنفس حقيقته. كالوجود التام الواجبي ـ جلّ مجده ـ وإمّا بمرتبة من التقدّم والتأخّر والكمال والنقص، كالمبدعات، أو بأمور لاحقة، كأفراد الكائنات.

وقيل تخصّص[6] كلّ وجود بإضافته إلى موضوعه[7] وإلى سببه، لا أنّ الإضافة لَحِقَته من خارج، فإنّ الوجود عرض، وكل عرض متقوّم بوجوده في موضوعه، وكذلك حال وجود كل ماهيّة بإضافته إلى تلك الماهيّة، لا كما يكون الشيء في المكان أو في الزمان[8]، فإنّ كونه في نفسه غير كونه في المكان أو في الزمان، وهذا كلام[9] لا يخلو عن[10] مساهلة، إذ قياس نسبة الوجود إلى الماهيّة بنسبة

---

(1) ط: تخصيص.

(2) مج ٢، مس: + نوعيّة.

(3) مس: - عينيّة.

(4) ط، مس، مج ٢: الخمسة.

(5) ط، مج ١، مج ٢: تخصيص.

(6) ط، مس: تخصيص.

(7) مج ٢: بإضافة إلى موضوعة.

(8) مج ١، مج ٢، مس: - أو في الزمان.

(9) ط: الكلام.

(10) مج ١: من.

العرض إلى الموضوع فاسد، كما مرّ من أنّه[1] لا قوام للماهيّة مجرّدة عن الوجود، وأنّ الوجود ليس إلّا[2] كون الشيء، لا كون شيء[3] لشيء، كالعرض لموضوعه، أو كالصورة لمادّتها. ووجود العرض في نفسه، وإن كان عين وجوده لموضوعه[4]، لكن ليس بعينه وجود موضوعه بخلاف الوجود، فإنّه نفس وجود الماهيّة فيما له ماهيّة. فكما[5] أنّ الفرق حاصل بين كون الشيء في المكان وفي الزمان وبين كون العرض في الموضوع، كما ظهر من كلامه بأنّ كون الشيء في أحدهما غير كونه في نفسه، وكون العض في الموضوع عين كونه في نفسه، فكذا[6] الفرق حاصل بين وجود العرض في الموضوع وبين وجود الموضوع، فإنّ الوجود في الأوّل غير وجود الموضوع[7]، وفي الثاني عينه.

قال الشيخ الرئيس[8] في «التعليقات»:

> وجود الأعراض في أنفسها[9] وجوداتها لموضوعاتها، سوى أنّ العرض الذي هو الوجود، لمّا كان مخالفاً لها لحاجتها إلى الموضوع[10] حتى صير موجوداً، واستغناء[11] الوجود عن الوجود حتّى يكون موجوداً، لم يصحّ أن يقال: إنّ وجوده في موضوعه هو وجوده في نفسه، بمعنى أنّ للوجود وجوداً، كما يكون للبياض وجود[12] بل بمعنى أنّ وجوده في موضوعه نفس وجود موضوعه، وغيره من الأعراض وجوده في موضوعه وجود ذلك الغير.

(١) مج ١، مج ٢، مس: أن.
(٢) مج ١: + نحو.
(٣) مج ١: الشيء.
(٤) مج ٢: في موضوعه.
(٥) مج ١، مس: وكما.
(٦) مج ١: وكذا.
(٧) مج ٢: غير الوجود في الموضوع.
(٨) مج ٢، مس: - الرئيس.
(٩) مج ١: في نفسها.
(١٠) «اسفار»، ج ١، ص ٥٦: «الشواهد الربوبيّة»، ص ١٧: الوجود.
(١١) ط: واسغنى.
(١٢) مج ١: كما أنّ للبياض وجوداً.

وقال أيضاً في «التعليقات»[1]: «فالوجود الذي في الجسم هو موجوديّة الجسم، لا كحال البياض والجسم في كونه أبيض، إذ لا يكفي فيه البياض والجسم»[2].

أقول: إنّ أكثر المتأخرين لم يقدروا على تحصيل المراد من هذه العبارة وأمثالها، حيث حملوها على اعتبارية الوجود وأنّه ليس أمراً عينياً، وحرَّفوا الكَلِمَ عن مواضعها. وإنّني قد كنت في سالف الزمان شديد الذبِّ عن تأصّل الماهيّات واعتبارية الوجود، حتى هداني ربّي وأراني برهانه[3]. فانكشف لي غاية الانكشاف أنّ الأمر فيها على عكس ما تصوّروه وقرّروه. فالحمد لله الذي أخرجني عن ظلمات الوهم بنور الفهم، وأزاحَ عن قلبي سُحُبَ تلك الشكوك بطلوع شمس الحقيقة وثبّتني على القول الثابت في الحياة والآخرة. فالوجودات حقائق متأصّلة، والماهيّات هي الأعيان الثابتة ما شمّتْ رائحة الوجود أصلاً. وليست الوجودات إلّا أشعة[4] وأضواءً للنور الحقيقي والوجود القيّومي ـ جلّت كبرياؤه، ـ إلّا أنّ لكل منها نعوتاً ذاتية ومعانٍ عقليةً هي المسماة بالماهيّات.

توضيح فيه تنقيح:

أمّا تخصيص الوجود بالواجبية، فبنفس[5] حقيقته المقدّسة عن نقص وقصور. وأمّا تخصيصه بمراتبه ومنازله في التقدّم والتأخّر، والغنى والحاجة، والشدّة والضعف، فيما فيه من شؤونه الذاتية وحيثياته العينية بحسب حقيقته[6] البسيطة، التي لا جنس لها ولا فصل ولا يعرض لها الكلية، كما علم. وأمّا تخصيصه بموضوعاته ـ أعني الماهيّات والأعيان المتّصفة به في العقل على الوجه الذي مرّ ذكره، ـ فهو باعتبار ما يصدق عليه في كل مقام من ذاتياته التي تنبعث عنه في حدّ العلم والتعقّل، ويصدق عليه صدقاً ذاتياً من الطبائع الكلية والمعاني الذاتية،

---

(1) «التعليقات»، ص ٦٥.
(2) «همان».
(3) مج ١: بيرهانه/ مج ٢: برهاناً.
(4) مج ١: الأشعة.
(5) مج ١: بنفس/ مج ٢، مس: فلنفسه.
(6) مج ١: حقيقة.

التي يقال[1] لها في عرف أهل هذا الفن «الماهيّات»، وعند الصوفية «الأعيان»[2]، وإن كان الوجود والماهيّة فيما له وجود وماهيّة[3] شيئاً واحداً، والمعلوم[4] عين الموجود. وهذا سرّ غريب فتح الله على قلبك بابَ فهمِهِ إن شاء الله.

قال الشيخ الرئيس في «المباحثات»:

إنّ الوجود في ذوات الماهيّات لا يختلف بالنوع، بل إن ان[5] اختلاف، فبالتأكد والتضعف وإنّما تختلف ماهيّات الأشياء ـ التي تنال الوجود ـ بالنوع، وما فيها من الوجود فغير مختلف النوع. فإنّ الإنسان يخالف الفرس بالنوع لأجل ماهيّته، لا لأجل وجوده[6]. (انتهى كلامه).

فالتخصيص في الوجود على الوجه الأوّل بحسب ذاته وهويّته. وأمّا على الوجه الثاني، فباعتبار ما معه في كل مرتبة من النعوت الذاتية الكلية.

ولا يبعد أن يكون المراد بتخالف الوجودات نوعاً، كما اشتهر من المشّائين هذا المعنى، وهو بعينه كتخالف مراتب الأعداد أنواعاً[7] بوجه، وتوافقها نوعاً بوجه[8]. فإنّها يصحّ القول بكونها متّحدة الحقيقة، إذ ليس في كل مرتبة من العدد سوى المجتمع من الوحدات التي هي أمور متشابهة[9]. ويصحّ القول بكونها متخالفة المعاني الذاتية، إذ ينتزع العقل[10] من كلّ مرتبة نعوتاً وأوصافاً ذاتيةً ليست ثابتةً لغيرها. ولها آثار وخواص متخالفة تترتّب عليها بحسب أحكام نفسية ينتزع العقل من كلّ مرتبة لذاتها خلاف ما ينتزع من مرتبة[11] أخرى لذاتها. فهي بعينها كالوجودات الخاصّة في أنّ مصداق تلك الأحكام والنعوت الكليّة ذواتها بذواتها. فأتْقِنْ ذلك، فإنّه من العلوم الشريفة.

---

(1) مس: - يقال.
(2) ط: + الثابتة.
(3) مج ١، مج ٢، مس: ماهيّة ووجود.
(4) مس: والمفهوم (نسخه بدل: والمعلوم).
(5) ط: + له.
(6) «المباحثات»، ص ٤١.
(7) مس: نوعاً.
(8) ط: + مّا.
(9) مس: متناهية (نسخه بدل: متشابهة).
(10) مس: - العقل.
(11) مج ٢: ماهيّة.

المشعر السابع

في أنّ الأمر المجعول بالذات من الجاعل والفائض[1] من العلّة هو الوجود دون الماهيّة، وعليه شواهد

الشاهد[2] الأوّل: إنّا نقول: ليس المجعول بالذات هو المسمّى بالماهيّة، كما ذهب إليه[3] أتباع الرواقيّين كالشيخ المقتول ومن تبعه، ومنهم العلّامة الدوّاني ومن يحذو حذوه، ولا صيرورة الماهيّة موجودة، كما اشتهر من المشّائين، ولا مفهوم الموجود بما هو موجود، كما يراه السيّد المدقّق، بل الصادر بالذات والمجعول بنفسه في كلّ ما له جاعل، هو نحو وجوده العيني جعلاً بسيطاً مقدّساً عن كثرة تستدعي مجعولاً ومجعولاً إليه، إذ لو كانت الماهيّة بحسب جوهرها مفتقرة إلى الجاعل، لزم كونها متقوّمة[4] به في حدّ نفسها ومعناها، بأن يكون الجاعل معتبراً في قوام ذاتها بحيث لا يمكن تصورها بدونه. وليس كذلك.

فإنّا قد نتصوّر كثيراً من الماهيّات بحدودها، ولم نعلم أنّها هل هي حاصلة بعد أم لا، فضلاً عن حصول جاعلها[5]، إذ لا دلالة لها على غيرها ومن الماهيّات الموجودة ما نتصوّرها ونأخذها من حيث هي هي مع قطع النظر عن ما سواها، إذ هي بهذا الاعتبار ليست إلّا نفسها. فلو كانت هي في حدّ نفسها مجعولة متقوّمة بالعلّة مفتقرة إليها افتقاراً قوامياً، لم يكن بحيث يمكن أخذها

---

(١) مج ٢: والفاعل.
(٢) مج ١، مج ٢، مس: - الشاهد.
(٣) ط، مس: - إليه.
(٤) مج ١: مقوّمة.
(٥) مج ١: فاعلها.

مجردة عن ما سواها[1]، ولا كونها مأخوذة من حيث هي هي، كما لا يمكن ملاحظة معنى الشيء إلّا مع أجزائه ومقوّماته. فإذن أثر الجاعل وما يترتّب عليه، ليس هو هي، بل غيرها. فإذن المجعول ليس إلّا وجود الشيء جعلاً بسيطاً دون ماهيّته إلّا بالعرض.

فإن قلت: فعلى هذا، يلزم أن يكون وجود الجاعل مقوّماً للوجود[2] المجعول غير خارج عنه، مثل ما يلم[3] من جعل الماهيّة ومجعوليتها.

قلت: نعم، لا محذور فيه. فإنّ وجود المعلول متقوّم بوجود علّته تقوّمَ النقص بالتمام، والضعفِ بالقوّة والأمكان بالوجوب.

وليس لك أن تقول: نحن نتصوّر وجود المعلول مع الغفلة عن وجود علّته الموجبة له، فلا يكون متقوّماً به.

لأنّا نقول: لا يمكن حصول العلم بخصوصيّة نحو من الوجود إلّا بمشاهدة عينيّة وهي لا يتحقّق إلّا من جهة مشاهدة علّته[4] الفياضة[5]. ولهذا قالوا: العلم بذي السبب لا يحصل إلّا بالعلم بسببه، تأمّلْ فيه.

الشاهد الثاني[6]: إنّ الماهيّة لو كانت في حدّ نفسها مجعولة، لكان مفهوم المجعول محمولاً عليها بالحمل الأوّلي الذاتي، لا بالحمل الشائع الصناعي فقط. فيلزم أن يكون أثر الجاعل مفهوم المجعول دون غيره[7] من المفهومات، إذ كلّ مفهوم مغاير لمفهوم آخر، إذ لا اتّحاد بين المفهومات من حيث المعنى والماهيّة، ولا يتصوّر الحمل الذاتي إلّا بين مفهوم ونفسه، أو بينه وبين حدّه، كقولنا: «الإنسان إنسان» أو «حيوان ناطق». وأمّا قولنا: «الناطق[8] ضاحك»،

---

(1) مس: سواه.
(2) مج ١: بالوجود.
(3) مج ٢، مس: لزم.
(4) مج ٢: علّة.
(5) مس: القاحبه (نسخه بدل: الفياضيّة).
(6) مج ١، مج ٢، مس: وثانيها.
(7) مج ١: + من حيث هي هي ليست إلّا هي فحينئذٍ لا.
(8) مج ١: فالناطق.

فغير جائز بالحمل الذاتي، بل بالحمل الصناعي الذي مناطه الاتّحاد في الوجود، لا الاتّحاد في المفهوم.

الشاهد الثالث[١]: إنّ كلّ ماهيّة فهي لا تأبى عن كثرة التشخّصات والوجودات، والتشخّص لمّا كان عين الوجود ـ كما قرّر[٢] المحقّقون ـ أو مساوقاً له ـ كما يظنّه الآخرون ـ فلا يمكن أن يكون من لوازم الماهيّة كالوجود على ما برهن عليه. فلو كانت الماهيّة المجعولة متعدّدة الحصول في الأعيان، كالنوع الواحد المتكثّر أفراده، فلا محالة أن يكون جعلها متعدّداً. فتعدّد الجعل إمّا أن يقتضي أن يكون بحسب[٣] تعدّد نفسه الماهيّة، أو تعدّد حصولاتها وأنحاء وجوداتها، فيكون الوجود متعدّداً بالذات والماهيّة متعددةً بالتبع. والشقّ الأوّل مستحيل لأنّ صرف الشيء لا يتميّز ولا يتعدّد. فكيف تتكرّر نفس الماهيّة ويتعدّد جعلها من حيث هي هي وهذا شيء[٤] لا مجال لذي عقل أو يتصوّره، فضلاً عن أن يجوّزه. فبقي[٥] الشقّ الثاني، وهو أن يكون الصادر بالذات والمجعول أوّلاً على نعت الكثرة، هي أنحاء الحصولات، أعني الوجودات المتشخّصة بذواتها، ويتكثر بتكثّرها[٦] الماهيّة الواحدة.

الشاهد الرابع[٧]: إنّ الماهيّة الموجودة إن كانت نوعاً منحصراً في شخص كالشمس ـ مثلاً ـ، فكونها هذا الموجود الشخصي مع احتمالها بحسب نفسها التعدّد والاشتراك بين كثيرين، إن كان من قبل الجاعل، فيكون المجعول بالحقيقة هو الوجود دون الماهيّة، وهو المطلوب. وإن كان من قبل الماهيّة، فمع لزوم الترجيح من غير مرجّح ـ لتساوي نسبة الماهيّة إلى أشخاصها المفروضة ـ يلزم أن تكون قبل الوجود والتشخّص موجودة متشخّصة. فيلم تقدّم الشيء على نفسه، وهو ممتنع. ومع ذلك ننقل الكلام إلى كيفية وجوده وتشخّصه، فيلزم الدور أو[٨] التسلسل.

---

(١) مج ١، مج ٢، مس: وثالثها.

(٢) مج ٢، مس: رآه/ مج ١: رواه.

(٣) مس: بحسبه.

(٤) مس: الشيء.

(٥) مج ٢: فيبقى.

(٦) مج ١: وبتكثّرها يتكثّر.

(٧) مج ١، مج ٢، مس: ورابعها.

(٨) مج ٢: و.

الشاهد الخامس[1]: لو كانت الجاعلية والمجعولية[2] بين الماهيّات، وكان الوجود أمراً إعتبارياً عقلياً، يلزم أن يكون المجعول من لوازم ماهيّة الجاعل. ولوازم الماهيّات أمور إعتبارية، فيلزم أن يكون جواهر العالم وأعراضه كلّها أموراً إعتباريّةً، إلّا المجعول الأوّل عند من اعترف بأنّ الواجب - جلّ اسمه - عين ا لموجوديّة.

على أنّ القائلين بأنّ الواجب عين الوجود، لو علموا حقيقة الوجود وأنّها عين ذاته تعالى المنزَّهة عن الماهيّة، لعلموا أنّ كلّ موجود يجب أن يكون فعله مثل[3] طبيعته، وإن كان ناقصاً[4] عنه قاصراً درجته عن درجته؛ فما كانت طبيعته بسيطة، ففعله بسيط، وكذا فعل فعله. ففعل الله في[5] كلّ شيء إفاضة الخير ونفخ روح الوجود والحياة.

قول عرشي[6]:

إنّ للوجود[7] مراتب ثلاث: الأولى الوجود الذي لا يتعلّق بغيره[8] ولا يتقيد بقيد مخصوص، وهو الحريّ[9] بأن يكون مبدأ الكل. والثانية الوجود المتعلّق بغيره، كالعقول والنفوس والطبائع والأجرام والمواد[10]. و[11]الثالثة الوجود المنبسط الذي شموله وانبساطه على هياكل الأعيان والماهيّات ليس كشمول الطبائع الكلية والماهيّات العقليّة، بل على وجه يعرفه العارفون، ويسمّونه بـ«النَفَسِ الرحماني» اقتباساً من قوله تعالى: ﴿وَرَحۡمَتِي وَسِعَتۡ كُلَّ شَيۡءٖ﴾[12] و[13]هو الصادر الأول في الممكنات عن العلّة الأولى بالحقيقة، ويسمّونه بالحق

---

(1) مج ۱، مج ۲، مس: وخامسها.
(2) مج ۲: والمجعولة.
(3) مج ۱: - مثل.
(4) مج ۱: مناقصاً.
(5) مس: من.
(6) مج ۱: اعلم (بجاى «قول عرشي»).
(7) مج ۱، مج ۲، مس: للموجودات.
(8) مس: بغير.
(9) مس: وهذا بحرى (نسخه بدل: وهو الحريّ).
(10) مج ۱: والمعاد.
(11) مج ۲: - و.
(12) سورهٔ اعراف (۷)، آيه: ١٥٦.
(13) مس: - و.

المخلوق به، وهو أصل وجود العالم وحياته ونوره الساري في جميع ما في السماوات والأرضين. وهو في كلّ شيء بحسبه[1]، حتّى إنّه يكون في العقل عقلاً، وفي النفس نفساً، وفي الطبع طبعاً، وفي الجسم جسماً، وفي الجوهر جوهراً، وفي العرض عرضاً. ونسبته إليه تعالى كنسبة النور المحسوس والضوء المنبثّ على أجرام السماوات والأرض إلى الشمس. وهو غير الوجود الإثباتي الرابطي، الذي كسائر المفهومات[2] الكلية والمفهومات العقلية[3] لا يتعلّق بها جعل[4] ولا[5] تأثير، ولها يضاً كالمعقولات المتأصّلة وجود، لكن وجودها نفس حصولها في الذهن.

وكذلك الحكم في مفهوم العدم واللاشيء واللاممكن واللامجعول، بل لا فرق عندنا بين هذه المفهومات وغيرها في كونها ليست إلّا حكايات وعنوانات لأمور، إلّا أن بعضها عنوان لحقيقة[6] موجودة، وبعضها عنوان لأمر باطل بالذات[7].

الشاهد السادس[8]: إنّه لو تحقّقت الجاعلية والمجعولية بين الماهيّات، لزم أن تكون ماهيّة كلّ ممكن من مقولة المضاف وواقعة تحت جنسه[9].

واللازم باطل بالضرورة، فكذا الملزوم. أمّا[10] بيان الملازمة، فَلِما سبقت الإشارة إليه من لزوم التعلّق الذاتي والارتباط المعنوي بين ما هو المجعول[11] بالذات وما هو الجاعل بالذات.

لا يقال: هذا مشترك الورود على المذهبين، لأنّ المجعول إذا كان نفس

(١) مج ٢: وهو في كلّ بحسبه/ مج ١: في كلّ بحسبه/ مس: فهي كلّ بحسبه.
(٢) مج ١: المعقولات.
(٣) مس: الفعليّة.
(٤) ط: الجاعل.
(٥) مج ١، مج ٢، مس : ـ لا
(٦) مج ٢: الحقيقة.
(٧) مس: لأمر باطل الذات/ مج ١، مج ٢: لأمور باطلة الذات.
(٨) مج ١، مج ٢، مس: وسادسها.
(٩) مس: جنس (نسخه بدل: جنسه).
(١٠) مج ١، مج ٢: وأمّا.
(١١) مج ١: مجعول.

وجود المعلول لا صفة زائدة عليه، فكان في ذاته مرتبطاً[1] بغيره، فيلزم من تعقّله تعقّل غيره، أعني[2] فاعله. وكلّ ما لا يمكن تعقّله إلّا مع تعقّل غيره، فهو من مقولة المضاف.

لأنّا نقول: مقولة المضاف وكذا غيره من المقولات التسع[3] إنّما هي من أقسام الماهيّات دون الوجودات. فالأجناس العالية هي المسمّاة بـ«المقولات»، وكلّ ما له حدّ نوعي، له[4] جنس وفصل، وهو لا محالة يجب أن يكون واقعة تحت إحدى المقولات العشرة المشهورة وأمّا الوجود، فقد ثبت أنّه لا جنس له ولا فصل له، وليس هو[5] بكلّي ولا جزئي متخصّص بخصوصية زائدة على ذاته. فإذن لا يقع الوجود تحت شيء من المقولات بالذات، إلّا من جهة الماهيّة فيما له ماهيّة. ومن هاهنا تحقّق أنّ الباريء - جلّ ذكره[6] - وإن كان مبدأ كلّ شيء وإليه نسبة كلّ أمر، ليس[7] من مقولة المضاف، تعالى عن أن يكون له مجانس أو مماثل أو مشابه أو[8] مناسب، علوّاً كبيراً.

الشاهد السابع[9]: إنّه يلزم على مذهبهم أن يكون معنى الذاتي كالجوهر مشكّكاً متفاوتاً بالأقدميّة، والتالي[10] باطل عندنا وعندهم جميعاً، فكذا المقدّم[11]، لأن بعض أفراد الجوهر علّة لبعض آخر، كما في عليّة الجواهر المفارقة بعضها لبعض، وعليّة الجواهر المفارقة[12] للأجسام، وعليّة المادّة والصورة للجسم المركّب منهما. والعلّة في ذاتها أقدم من المعلول، بل لا معنى لهذا النحو من التقدم والتأخر إلّا العليّة والمعلوليّة. فإذا كانت العلة ماهيّة، وكان المعلول ماهيّة، كانت ماهيّة العلة بما هي هي[13] متقدّمة على ماهيّة المعلول، وهي في ذاتها متأخرة عن ماهيّة علتها.

---

(1) مج ١: ومرتبته نبطاً.
(2) مج ١: أي.
(3) مج ٢، مس: التسعة.
(4) ط: فله.
(5) مج ٢: وهو ليس.
(6) مج ١: - جلّ ذكره.
(7) مج ١: + من المقولات.
(8) مج ٢: - أو.
(9) مج ١، مج ٢، مس: وسابعها.
(10) مج ١: والثاني.
(11) ط، مس: الملزوم.
(12) مج ٢، مس: المفارق.
(13) مج ١، مج ٢: - هي.

وإذا كانت[1] جوهرين، كانت جوهرية إحداهما[2] ـ بما هي جوهرية ـ أسبق من جوهرية الأخرى كذلك، فيلزم التشكيك في معنى الذاتي. وهذا باطل عند محصّلي الحكماء، فإنّهم قالوا: لا أوّلية ولا أولويّة لماهيّة جوهر على ماهيّة جوهر آخر[3] في تجوهره، ولا في كونه جوهراً، أي محمولاً عليه معنى الجوهر الجنسي، بل يتقدم عليه إمّا في وجوده[4]، كتقدّم العقل على النفس، أو في زمانه[5]، كتقدّم الأب على الإبن.

الشاهد الثامن[6]: إنّه قد تقرّر عندهم أنّ[7] مطلب «ما الشارحة» غير مطلب «ما الحقيقيّة»، و[8]ليست الغيريّة في مفهوم الجواب عنهما، لأنّه الحدّ عند المحقّقين لا غيره، إلّا عند الاضطرار. فهذه المغايرة بين المطلبين ليست إلّا من جهة اعتبار الوجود في الثاني دون الأوّل، ولزم من ذلك أن لا يكون الوجود مجرّد أمر هو انتزاعي عقلي، بل يكون أمراً حقيقياً، وهو المطلوب.

* * *

---

(1) مج ١: كانت.

(2) مج ٢: احدهما.

(3) مج ١: اخرى.

(4) مس: وجود.

(5) مج ١، مج ٢، مس: زمان.

(6) مج ١، مج ٢، مس: وثامنها.

(7) مج ١: + مطلق.

(8) مج ١: أو.

المشعر الثامن

في كيفية الجعل والإفاضة وإثبات البارىء الأوّل وأنّ الجاعل الفياض واحد لا تعدّد فيه ولا شريك له (وفيه مشاعر)

المشعر الأوّل

في نسبة المجعول المبدع إلى الجاعل[1]

إنّ نسبة المجعول المبدع إلى الجاعل نسبة النقص إلى التمام، والضعف إلى القوّة، لما علمت أنّ الواقع في العين والموجود بالحقيقة ليس[2] إلّا الوجودات دون الماهيّات، وثبت أنّ الوجود حقيقة بسيطة لا جنس لها، ولا فصل مقوّم لها، ولا نوع لها، ولا فصل مقسّم لها، ولا تشخّص لها، بل تشخّصها بنفس ذاتها البسيطة، وأنّ التفاوت بالذات بين آحادها وهويّاتها ليس إلّا بالأشدّ والأضعف، والاختلاف بالأمور العارضة إنّما يتحقّق في الجسمانيّات، ولا شكّ أنّ الجاعل أكمل[3] وجوداً وأتمّ تحصّلاً من مجعوله، فالمجعول كأنّه رشح وفيض من جاعله، وأنّ التأثير في الحقيقة ليس إلّا بتطور الجاعل في أطواره ومنازل أفعاله.

---

(١) مج ١: - في نسبة المجعول المبدع إلى الجاعل.

(٢) ط: ليست.

(٣) مج ١: الحمل.

المشعر الثاني[1]

في مبدأ الموجودات وصفاته وآثاره

وهو المشار إليه بالإيمان بالله وكلماته وآياته وكتبه ورسله، وفيه مناهج.

المنهج[2] الأوّل

في وجوده تعالى[3] ووحدته، وفيه مشاعر

المشعر[4] الأوّل: في إثبات الواجب جلّ ذكره، و[5]في أنّ سلسلة الوجودات المجعولة يجب أن تنتهي إلى واجب الوجود.

برهان مشرقي[6]: وهو أنّا نقول: الموجود إمّا حقيقة الوجود أو غيرها. ونعني بحقيقة الوجود ما لا يشوبه[7] شيء غير صرف الوجود من حدّ أو نهاية أو نقص أو عموم أو خصوص، وهو المسمّى بواجب الوجود. فنقول: لو لم يكن حقيقة الوجود موجودة، لم يكن شيء من الأشياء موجوداً[8]. واللازم بديهي البطلان، فكذا الملزوم. أمّا بيان الملازمة، فلأنّ ما عدا حقيقة الوجود إمّا ماهيّة من[9] الماهيّات أو وجود خاصّ مشوب بعدم أو نقص، وكلّ ماهيّة غير الوجود فهي بالوجود موجودة لا بنفسها. كيف ولو أخذت بنفسها مطلقة أو مجرّدة عن الوجود، لم تكن بنفسها[10] نفسها فضلاً عن أن تكون موجودة، لأنّ ثبوت شيء لشيء فرع على ثبوته في نفسه، فهي[11] بالوجود موجودة.

وذلك الوجود إن كان غير حقيقة الوجود، ففيه[12] تركيب من الوجود بما هو

---

(1) مس: الموقف الأولى.

(2) مج ١، مج ٢، مس: - المنهج.

(3) مج ١، مج ٢: - تعالى.

(4) مج ١، مج ٢، مس: - المشعر.

(5) مس: - و.

(6) مج ١: - مشرقي.

(7) مج ١: لا يشق به.

(8) مج ١، مس: موجودة.

(9) مج ٢: - من.

(10) مج ١، مج ٢: نفسها.

(11) مج ١، مج ٢: فهو.

(12) مس: + هيئة.

وجود ومن خصوصية أخرى. وكل خصوصية غير الوجود فهي[1] عدم أو عدمي، وكلّ مركّب متأخّر عن بسيطه[2] مفتقر إليه، والعدم لا دخل له في موجوديّة الشيء وتحصّله، وإن دخل في حدّه ومعناه.

وثبوت أيّ مفهوم كان لشيء وحمل عليه - سواء كان ماهيّة أو صفة أخرى ثبوتية أو سلبية - فهو فرع على وجوده. والكلام عائد إلى ذلك الوجود أيضاً، فيتسلسل[3]، أو يدور، أو ينتهي إلى وجود بحت لا يشوبه شيء. فظهر أنّ أصل موجوديّة كلّ شيء موجود، و[4]هو محض حقيقة الوجود الذي يشوبه شيء غير الوجود.

المشعر[5] الثاني: في أنّ واجب الوجود غير متناهي الشدة والقوة وأنّ ما سواه متناه محدود.

لمّا علمت أنّ الواجب تعالى محض حقيقة الوجود الذي لا يشوبه شيء غير الوجود، فهذه الحقيقة لا يعتريها حدّ ولا نهاية، إذ لو كان له حدّ ونهاية، كان له تحدّد وتخصّص بغير طبيعة الوجود. فيحتاج إلى سبب يحدده ويخصّصه[6]، فلم يكن محض حقيقة الوجود.

فإذن ثبت أنّ واجب الوجود لا نهاية له، ولا نقص[7] يعتريه[8]، ولا قوّة إمكانية فيه، ولا ماهيّة له، ولا يشوبه عموم ولا خصوص. فلا فصل له، ولا تشخّص له بغير ذاته[9]، ولا صورة له، كما لا فاعل له ولا غاية له، كما لا نهاية له[10]، بل هو صورة ذاته ومصور[11] كل شيء، لأنّه كمال ذاته وكمال كلّ شيء، لأنّ[12] ذاته بالفعل من جميع الوجوه، فلا معرِّف له ولا كاشف له

---

(1) مج ١، مج ٢: فهو.
(2) مج ١: بسيطة/ مج ٢: بسيط.
(3) مس: قيل (نسخه بدل: يتسلسل).
(4) مج ١، مج ٢: - و.
(5) مج ١، مس: - المشعر.
(6) مج ١، مج ٢: تجدّده وتخصّصه.
(7) مس: لا يفتقر (نسخه بدل: لا نقص).
(8) مج ١: يعتبر.
(9) مج ١: بغيره.
(10) مس: - له.
(11) مج ١: ويتصوّر.
(12) مج ١: + حدّ/ مس: لأنّه.

إلّا هو. ولا برهان عليه فشهد[1] ذاته على ذاته وعلى وحدانية ذاته، كما قال: ﴿شَهِدَ ٱللَّهُ أَنَّهُۥ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ﴾[2]. وسنشرح لك هذا.

المشعر[3] الثالث: في توحيده تعالى.

لمّا كان الواجب تعالى منتهى سلسلة الحاجات والتعلّقات، وهو غاية كلّ شيء وتمام كلّ حقيقة، فليس وجوده متوقّفاً على شيء ولا متعلّقاً بشيء كما مرّ. فيكون بسيط الحقيقة[4] من كل جهة. فذاته واجب الوجود من جميع الجهات، كما أنّه واجب الوجود بالذات وليست فيه جهة إمكانية ولا امتناعيّة، وإلّا لزم التركيب المستدعي للإمكان، وهو ممتنع فيه تعالى.

فإذا تقرّر هذا، فنقول[5]: لو فرضنا في الوجود واجبين، فيكون ما فرض ثانياً منفصل الذات عن الواجب تعالى، لاستحالة أن يكون بين الواجبين علاقة ذاتية، وإلّا لزم معلوليّة أحدهما أو كليهما، وهو خلاف[6] الفرض. فلكلٍّ منهما إذن[7] مرتبة من الكمال الوجودي ليس للآخر، ولا مترشّحاً منه فائضاً من عنده. فيكون كل منهما عادماً لكمال وجودي وفاقداً لمرتبة وجودية. فلم تكن[8] ذات الواجب محض حيثية الفعلية ووجوب الوجود[9]، بل مؤلّفاً[10] من جهتين ومصداقاً لوجود شيء وفقد شيء آخر، كليهما من طبيعة الوجود بما هو وجود ومناطاً لوجوب نحو من الوجود، وإمكان نحو آخر منه، أو امتناعه.

فلم يكن واجب الوجود من كلّ جهة، وقد ثبت أنّ ما هو واجب الوجود بالذات يجب أن يكون واجب الوجود من جميع[11] الجهات[12]، هذا خلف.

---

(1) مج ٢: فيشهد.
(2) سورة آل عمران (٣)، آية: ١٣.
(3) مج ١: - المشعر.
(4) مج ١: بسيطة الحقيقة.
(5) مس: نقول.
(6) مس: خرق.
(7) مج ١: - إذن.
(8) مج ١: المرتبة الوجودية فلم يكن.
(9) مج ١: ووجود الوجود.
(10) مس: مؤلّف.
(11) مس: - جميع.
(12) ط: + و.

فواجب الوجود بالذات يجب أن يكون من فرط الفعليّة، وكمال التحصّل[1]، جامعاً لجميع النشآت الوجوديّة والأطوار الكونيّة والشؤون الكماليّة. فلا مكافىء له في الوجود ولا مماثل ولا ندَّ ولا ضدَّ ولا شبه، بل ذاته من كمال الفضيلة[2] يجب أن تكون مستند جميع الكمالات وينبوع كل الخيرات[3]. فيكون تامّاً و[4]فوق التمام.

المشعر[5] الرابع: في أنّه المبدأ والغاية في جميع الأشياء.

الأصول الماضية دلّت وقامت على أنّ واجب الوجود واحد بالذات لا تعدّد له، وأنّه تامّ و[6]فوق التمام. فالآن نقول: إنّه[7] فيّاض على كلّ ما سواه بلا شركة في الإفاضة، لأنّ ما سواه ممكنة الماهيّات، ناقصة الذوات، متعلّقة الوجودات بغيرها، وكلّ ما يتعلّق وجوده بغيره، فهو مفتقر إليه، مستتمّ[8] به، وذلك[9] الغير مبدؤه وغايته[10].

فالممكنات كلها على تفاوتها وترتّبها في الكمال والنقص، فاقرة الذوات[11] إليه، مستغنية به. فهي في حدود أنفسها ممكنة، واجبة بالأوّل الواجب تعالى، بل باطلة هالكة بأنفسها، حقّة بالحقّ الواحد الأحد ﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ﴾[12]. ونسبته إلى ما سواه نسبة[13] ضوء الشمس ـ لو كان قائماً بذاته ـ إلى الأجسام المستضيئة منه، المظلمة بحسب ذواتها.

وأنت إذا شاهدت إشراق الشمس على موضع وإنارته بنورها، ثمّ حصل[14] نور آخر من ذلك النور، حكمت أنّ النور الثاني من الشمس وأسندته إليها[15]،

---

(1) مج ١، مج ٢، مس: التحصيل.
(2) مس: الفضل/ مج ١: الفعليّة.
(3) مس: الجزئيات (نسخه بدل: الخيرات).
(4) مج ١، مج ٢: - و.
(5) مج ١: - المشعر.
(6) مج ١، مج ٢: - و.
(7) مج ١: إنّه نقول.
(8) مج ١: متقسّم.
(9) مج ١، مج ٢، مس: فذلك.
(10) مس: مبدأ غايته.
(11) مج ١: والذات.
(12) سورة قصص (٢٨)، آية: ٨٨.
(13) ط: كنسبة.
(14) مج ٢، مس: حصول.
(15) مج ١: إليهما/ مج ٢: إليه.

وهكذا الثالث والرابع، إلى أن ينتهي[1] إلى[2] أضعف الأنوار الجسية.

فعلى هذا المنوال وجودات الممكنات المتفاوتة في القرب والبعد من الواحد الحقّ. فالكل[3] من عند الله[4].

المشعر[5] الخامس: في أنّ واجب الوجود تمام كلّ شيء.

قد علمت أنّ الوجود حقيقة واحدة بسيطة، لا تتفاوت أعدادها بأمور ذاتية من جنس وفصل ونحوهما[6]، بل بكمال ونقص وغنى وفقر. وليس النقص والفقر ممّا يقتضيه نفس حقيقة الوجود[7]، وإلّا لم يوجد واجب الوجود. والتالي[8] باطل كما ثبت، فالمقدّم مثله. فظهر أنّ حقيقته في ذاتها تامّة كاملة، غير متناهي القوّة والشدّة. وإنّما ينشأ النقص والقصور والإمكان ونحوها[9] من الثانوية والمعلولية، ضرورة أنّ المعلول لا يساوي علته والفائض لا يكافىء المفيض. فظهر أنّ واجب الوجود تمام الأشياء، ووجود الوجودات[10]، ونور الأنوار.

المشعر[11] السادس: في أنّ واجب الوجود مرجع كلّ الأمور.

اعلم أنّ الواجب بسيط الحقيقة، وكلّ بسيط الحقيقة فهو بوحدته كلّ الأمور[12]، ﴿لَا يُغَادِرُ صَغِيرَةً وَلَا كَبِيرَةً إِلَّآ أَحْصَىٰهَا﴾[13] وأحاط بها، إلّا ما هو من باب الأعدام والنقائص[14]. فإنّك إذا فرضت شيئاً[15] بسيطاً[16] هو «ج» مثلاً، وقلت «ج»[17] ليس «ب»، فحيثية أنّه «ج»، إن كانت بعينها حيثية أنّه ليس «ب»، حتى تكون ذاته بذاته مصداقاً لهذا السلب، فيكون الإيجاب والسلب شيئاً

---

(1) مج ١: - إلى أن ينتهي.
(2) مس: - إلى.
(3) ط: والكلّ.
(4) مج ١، مج ٢: + تعالى.
(5) مج ١: - المشعر.
(6) مج ٢، مس: ونحوها.
(7) مج ٢: - الوجود.
(8) مس: والثاني.
(9) مج ١، مس، ط: ونحوه.
(10) مج ٢: الموجودات.
(11) مج ١: - المشعر.
(12) مس: - اعلم أنّ الواجب... كلّ الأمور.
(13) سورة كهف (١٨)، آية: ٤٩.
(14) مج ٢: - والنقائص.
(15) مج ١، مج ٢، مس: - شيئاً.
(16) مس: البسيط.
(17) مج ١: حينئذٍ.

واحداً. ولزم أن يكون كلّ من عقل[1] الإنسان مثلاً، عقل أنّ[2] ليس بفرس، بأن يكون نفس عقله الإنسان نفس عقله لس بفرس. لكن اللازم باطل، فالملزوم كذلك. فظهر وتحقّق أنّ موضوع الجيميّة[3] مغاير لموضوع أنّه ليس «ب»، ولو بحسب الذهن. فعلم أنّ كلّ موجود سلب عنه أمر وجودي، فهو ليس بسيط[4] الحقيقة، بل ذاته مركّبة من جهتين: جهة بها هو كذا، وجهة هو بها[5] ليس كذا. فبعكس النقيض: كلّ بسيط الحقيقة هو كلّ الأشياء. فاحتفظ[6] بهذا، إن كنت من أهله.

المشعر[7] السابع: في أنّه تعالى يعقل ذاته ويعقل الأشياء كلّها من ذاته.

أمّا أنّه يعقل ذاته. فلأنّه بسيط الذات مجرّد عن شوب كلّ نقص وإمكان وعدم، وكلّ ما هو كذلك فذاته حاضرة[8] لذاته بلا حجاب. والعلم ليس إلّا حضور الوجود[9] بلا غشاوة. وكلّ إدراك فحصوله بضرب من التجريد عن المادة وغواشيها، لأنّ المادة منبع[10] العدم والغيبة، إذ كلّ جزء من الجسم فإنّه يغيب عن غيره من الأجزاء، ويغيب عنه الكلّ، ويغيب الكلّ[11] عن الكلّ. فكل صورة هي[12] أشدّ براءة من المادة، فهي أصحّ حضوراً لذاتها: أدناها المحسوسة على ذاتها، ثمّ المتخيلة[13] على مراتبها، ثمّ المعقولة، وأعلى المعقولات أقوى الموجودات، وهو واجب الوجود.

فذاته عاقل ذاته ومعقول ذاته بأجلّ عقل[14]، وذاته مبدأ كلّ فيض وجود،

---

(1) مج ١: تعقّل.
(2) مج ٢: - أنّه.
(3) مج ١: الحمهيّة.
(4) مج ١: بسيطة.
(5) مج ١: بهاهو.
(6) مس: فاحفظ.
(7) مج ١: - المشعر.
(8) مج ٢: - حاضرة/ مج ١: معلوم.
(9) مج ٢: - الوجود.
(10) مج ٢: يتبع.
(11) مج ٢: - ويغيب الكلّ.
(12) مج ١، مج ٢، مس: هو.
(13) مج ٢: المخيّلة/ مس: المنحلّة، (نسخه بدل): المتخيلة.
(14) مس: - عقل.

فبذاته يعقل جميع[١] الأشياء عقلاً[٢] لا كثرة فيه أصلاً.

ثمّ إنّ كلّ صورة إدراكية ـ سواء كانت معقولة أو محسوسة[٣] فهي متّحدة[٤] الوجود مع وجود مدركها[٥] ببرهان فائض علينا من عند الله، وهو أنّ كل صورة إدراكية[٦]، ولتكن عقلية، فوجودها في نفسها ومعقوليتها ووجودها لعاقلها شيء واحد بلا تغاير، بمعنى أنّه لا يمكن أن يفرض لصورة عقلية نحو آخر من الوجود لم يكن هي بحسبه معقولة لذلك العاقل، وإلّا لم يكن هي هي.

فإذا تقرّر هذا، فنقول: لا يمكن أن تكون تلك الصورة متباينة الوجود عن وجود عاقلها، حتى يكون لها وجود ولعاقلها[٧] وجود آخر، عرضت لهما إضافة المعقوليّة والعاقليّة، كما للأب والإبن والملك والمدينة وسائر الأمور المضافة[٨] التي عرضت لها[٩] الإضافة بعد وجود الذات. وإلّا لم يكن وجودها بعينه[١٠] معقوليتها، وقد فرضناها[١١] كذلك، هذا خلف.

فإذن لزم من ذلك أنّ الصورة العقلية[١٢] في حدّ نفسها، مع فرض تفرّدها عمّا عداها، هي معقولة، فتكون عاقلة أيضاً[١٣]، إذ المعقولية لا يتصوّر حصولها بدون العاقلية، كما هو شأن المتضايفين، وحيث فرضناها[١٤] مجرّدة عمّا عداها فتكون معقولة لذاتها. ثمّ الموضوع أوّلاً أنّ هاهنا ذاتا تعقل الأشياء المعقولة لها، ولزم من البرهان أنّ معقولاتها متّحدة مع من يعقلها[١٥]، وليس إلّا الذي فرضناه. فظهر وتبيّن ممّا ذكر، أنّ كل عاقل يجب أن يكون متّحد الوجود مع معقوله. فهو المطلوب[١٦].

---

(١) مج ١: كلّ.

(٢) مس: تعقّلاً.

(٣) مج ١: محسوسة أو معقولة.

(٤) مج ١: متّحد.

(٥) مج ١: ما يدركها.

(٦) نسخهٔ مج ٢: از اينجا در حدود چهار صفحه مطلب اضافى بعنوان حاشيه در متن آمده است.

(٧) مج ٢: وللعاقل/ مس: للعاقل.

(٨) مج ٢: الإضافيّة.

(٩) مج ٢، مس: عرضتها.

(١٠) مس: - بعين/ مج ٢: بعينها.

(١١) مج ١: فرضنا.

(١٢) مج ٢، مس: المعقولة.

(١٣) مج ١، مج ٢، مس: - أيضاً.

(١٤) مج ١، مج ٢، مس: فرضنا وجودها.

(١٥) مج ٢، مس: مع تعقّلها.

(١٦) مس: - فهو المطلوب.

وهذا البرهان جار[1] في سائر الإدراكات الوهمية والخيالية والحسية، حتى أنّ الجوهر[2] الحسّاس منّا يتّحد مع الصورة المحسوسة له[3] بالذات، دون ما خرج عن التصور، كالسما والأرض وغيرهما[4] من الماديات التي ليس وجودها وجوداً[5] إدراكياً. فتدبَّر وأحْسِنْ إعمال رويّتك[6] فيه، فإنّه صعب المنال. والله ولي[7] الفضل والإفضال[8].

المشعر[9] الثامن: في أنّ الوجود بالحقيقة[10] هو الواحد الحقّ تعالى[11]، وكلّ ما سواه بما هو مأخوذ بنفسه هالك دون وجهه الكريم.

لما علمت أنّ الماهيّات لا تأصّل لها في الكون، وأنّ الجاعل التامّ بنفس وجوده جاعل، وأنّ المجعول ليس إلّا نحواً من الوجود، وأنّه بنفسه مجعول لا بصفة زائدة، وإلّا لكان المجعول تلك[12] الصفة، فالمجعول مجعول بالذات، بمعنى أنّ ذاته وكونه مجعولاً شيء واحد من غير تغاير حيثية، كما أنّ الجاعل جاعل بالذات بالمعنى المذكور.

فإذاً ثبت وتقرّر ما ذكرناه من كون العلة علة بذاتها والمعلول معلولاً[13] بذاته بالمعنى المذكور بعد ما تقرّر أنّ الجاعلية والمجعولية إنّما يكونان[14] بين الوجودات، لا[15] بين الماهيّات، لأنّها أمور ذهنية تنتزع بنحو من أنحاء الوجودات.

فثبت وتحقّث أنّ المسمّى بالمجعول ليس بالحقيقة هويّة مباينة لهويّة علته

---

(١) مج ١، ط: جاز.
(٢) مج ٢: جوهر.
(٣) مس: - له.
(٤) مج ٢، مس: وغيرها.
(٥) مج ٢: ليس لها وجود إدراكيّ.
(٦) ط: رؤيتك.
(٧) مج ١: والأولى (بجاى: والله ولي).
(٨) مج ٢: ولي الإفضال/ مس: ولي الفضل.
(٩) مج ١: المشعر.
(١٠) مس: بحقيقة.
(١١) مج ١: هو الواحد متعالي.
(١٢) ط: بتلك.
(١٣) مس: - معلولاً.
(١٤) مج ٢: يكون.
(١٥) مج ١: إلا.

الموجدة إيّاه، ولا يمكن للعقل أن يشير إشارة حضورية إلى معلول منفصل الهوية عن هويّة موجده، حتى يكون عنده هويّتان مستقلتان في الإشارة العقلية، إحداهما[1] مفيضة والأخرى مستفيضة. نعم، له أن يتصور ماهيّة المعلول شيئاً غير العلة، وقد علمت أنّ المعلول بالحقيقة ليس ماهيّة المعلو، بل وجوده؛ فظهر أنّ وجود المعلول في حدّ نفسه ناقص الهوية، مرتبط[2] الذات بموجده تعلّقي[3] الكون به. فكلّ وجود سوى الواحد الحقّ تعالى[4] لمعة من لمعات ذاته، ووجه من وجوهه. وأنَّ لجميع الموجودات أصلاً واحداً هو محقِّق الحقائق ومشيّىء الأشياء، ومذوِّت الذوات. فهو الحقيقة، والباقي شؤونه. وهو النور، والباقي سطوعه. وهو الأصل، وما عداه[5] ظهوراته وتجلياته. وهو الأوّل والآخر، والظاهر والباطن.

وفي الأدعية المأثورة «يا هو، يا من هو، يا من ليس هو إلّا هو[6]، يا من لا[7] يعلم أين هو إلّا هو!».

تنبيه: إيّاك أن تزلّ[8] قدمك من استماع هذه العبارات، وتتوهّم أنّ نسبة الممكنات إليه تعالى بالحلول والاتّحاد ونحوهما! هيهات أنّ هذا يقتضى[9] الأثنينيّة في أصل الوجود! وعندما طلعت شمس الحقيقة وسطع نورها النافذ في أقطار الممكنات المنبسط على هياكل الماهيّات، ظهر وانكشف أنّ كل ما[10] يقع عليه إسم الوجود، ليس إلّا شأناً من شؤون الواحد القيّوم ولمعة من لمعات نور الأنوار.

فما وصفناه[11] أوّلاً بحسب[12] النظر الجليل من أنّ في الوجود علة ومعلولا، أدّى بنا أخيراً من جهة السلوك العلمي والنسك العقلي، إلى أنّ المسمّى بالعلّة هو

---

(1) مج ٢: أحدهما.
(2) مج ١، مج ٢: مرتبطة.
(3) مج ٢: تعلّق/ مس: تلقّي.
(4) مج ١: - الحق تعالى.
(5) مس: وما عداها/ مج ١: والباقي.
(6) مس: لا هو إلّا هو.
(7) مج ١: - لا.
(8) مس: أن ترى.
(9) مج ١، مج ٢، مس: هذه تقتضي.
(10) مج ١: كلّما.
(11) ط: وضعناه.
(12) مس: يجب (نسخه بدل: بحسب).

الأصل، والمعلول شأن من شؤونه، وطور من أطواره. ورجعت العلّية والإفاضة إلى تطوّر المبدأ الأوّل بأطواره وتجلّيه بأنحاء ظهوراته[1].

فاستقم في هذا المقام الذي قد زلّت فيه الأقدام. وكم من سفينة عقل غرقت في لجج هذا القمقام! والله ولي الفضل والإنعام[2].

المنهج الثاني

في نبذ من أحوال صفاته تعالى، وفيه مشاعر

المشعر[3] الأوّل: في أنّ صفاته تعالى عين ذاته.

إنّ صفاته تعالى عين ذاته تعالى، لا كما يقوله[4] الأشاعرة أصحاب أبي الحسن الأشعري[5] من إثبات تعدّدها في الوجود، ليلزم[6] تعدّد القدماء ـ تعالى عن ذلك علوّاً كبيراً. ولا كما يقوله المعتزلة وتبعهم الآخرون من أهل البحث والتدقيق، من نفي[7] مفهوماتها رأساً وإثبات آثارها، وجعل الذات نائبةً منابها[8]، كما في أصل الوجود عند بعضهم كصاحب «حواشي التجريد».

بل على نحو يعلمه الراسخون في العلم[9] من أنّ وجوده تعالى الذي هو عين حقيقته، هو بعينه مصداق صفاته الكمالية، ومظهر نعوته الجمالية والجلالية. فهي على كثرتها وتعدّدها موجودة بوجود واحد من غير لزوم كثرة وانفعال وقبول وفعل. فكما أنّ وجود الممكن عندنا موجود بالذات، والماهيّة موجودة بعين[10] هذا الوجود بالعرض، لكونه مصداقاً لها، فكذلك الحكم في موجودية صفاته تعالى بوجود ذاته المقدّسة[11]، إلّا أن الواجب لا ماهيّة له.

المشعر[12] الثاني: في كيفي علمه تعالى بكل شيء على قاعدة مشرقيّة.

---

(١) مج ١: - ورجعت العليّة... ظهوراته.
(٢) مج ٢: والأفضال.
(٣) مج ١، مج ٢، مس: - المشعر.
(٤) ط: لا كما يقول/ مج ١: كما لا يقوله.
(٥) مج ١: أصحاب أبي الحسن الأشعري.
(٦) مج ١، مس: يستلزم.
(٧) مس: - نفي.
(٨) مج ١: منا.
(٩) مج ١، مج ٢، مس: - في العلم.
(١٠) مس: يعني (نسخه بدل: بعين).
(١١) مج ١، مج ٢، ط: المقدّس.
(١٢) مج ١: - المشعر.

هي أنّ للعلم حقيقة كما أنّ للوجود حقيقة. وكما أنّ حقيقة الوجود حقيقة واحدة، ومع وحدتها يتعلّق بكلّ شيء، ويجب أن يكون وجوداً يطرد العدم من كلّ شيء وهو وجود كلّ شيء وتمامه[١] وتمام الشيء أولى به من نفسه، لأنّ الشيء يكون مع نفسه بالإمكان ومع تمامه وموجبه بالوجوب، والوجوب آكد[٢] من الإمكان.

فكذا علمه تعالى يجب أن يكون حقيقة العلم، وحقيقة العلم حقيقة واحدة، ومع وحدتها علم بكل شيء ﴿لَا يُغَادِرُ صَغِيرَةً وَلَا كَبِيرَةً إِلَّآ أَحْصَىٰهَا﴾[٣]، إذ لو بقي شيء من الأشياء و[٤]لم يكن ذلك العلم علماً به، لم يكن صرف حقيقة العلم، بل علماً بوجه وجهلاً بوجه آخر. وصرف حقيقة الشيء لا يمتزج بغيره، وإلّا فلم يخرج[٥] جميعه من القوّة إلى الفعل. وقد مرّ أنّ علمه سبحانه راجع إلى وجوده، فكما أنّ وجوده لا يشوب بعدم ونقص، فكذلك علمه الذي هو حضور ذاته، لا يشوب بغيبة[٦] شيء من الأشياء. كيف وهو محقّق الحقائق ومشيّء الأشياء فذاته أحقّ بالأشياء من الأشياء[٧] بأنفسها. فحضور ذاته تعالى حضور كلّ شيء، فما عند الله هي الحقائق المتأصّلة التي تنزل[٨] هذه الأشياء منزلة الأشباح والأظلال.

المشعر[٩] الثالث: في الإشارة إلى سائر صفاته الكمالية.

القاعدة المذكورة في عموم تعلّق علمه تعالى بالأشياء مطّردة في سائر صفاته. فقدرته مع وحدتها يجب[١٠] أن تكون قدرة على كلّ شيء، لأنّ قدرته حقيقة القدرة. فلو لم تكن متعلّقة بجميع الأشياء، لكانت قدرة على إيجاد شيء دون

---

(١) مس: - وتمامه.
(٢) مج ١: أكبر.
(٣) سورة كهف (١٨)، آية: ٤٩.
(٤) مس: - و.
(٥) مج ١: لم يخرج.
(٦) مج ١: بغيبيّة.
(٧) مج ٢: - من الأشياء.
(٨) مج ١: نزلت.
(٩) مج ١: - المشعر.
(١٠) مج ١: بحسب.

شيء آخر، فلم تكن قدرته صرف حقيقة القدرة. وكذا الكلام في إرادته وحياته وسمعه وبصره وسائر صفاته الكمالية. فجميع الأشياء من مراتب قدرته وإرادته ومشيئته[1] وحياته وغير ذلك.

ومن استصعب عليه أنّ علمه مثلاً مع وحدته علم بكل شيء وكذا قدرته مع وحدتها متعلّقة بكلّ شيء، فذلك[2] لظنّه أنّ وحدته تعالى ووحدة صفاته الذاتية وحدة عددية، وأنّه تعالى واحد بالعدد. وليس الأمر كذلك، بل هذه ضرب آخر من الوحدة غير العددية والنوعية والجنسية والاتّصالية وغيرها، لا يعرفها إلّا «الراسخون في العلم».

المشعر[3] الرابع: في الإشارة إلى كلامه تعالى وكتابه.

كلامه تعالى ليس كما قالته الأشاعرة من أنّه صفة نفسية هي معانٍ قائمة بذاته، لاستحالة كونه تعالى محلًا لغيره. وليس أيضاً عبارة عن خلق أصوات وحروف دالّة، وإلّا لكان كل[4] كلام كلام الله.

وأيضاً أمره وقوله سابق على كلّ كائن، كما قال أيضاً[5]: ﴿إِنَّمَآ أَمْرُهُۥٓ إِذَآ أَرَادَ شَيْـًٔا أَن يَقُولَ لَهُۥ كُن فَيَكُونُ﴾[6]، بل هو عبارة عن إنشاء كلمات تامّات وإنزال ﴿ءَايَٰتٌ مُّحْكَمَٰتٌ هُنَّ أُمُّ ٱلْكِتَٰبِ وَأُخَرُ مُتَشَٰبِهَٰتٌ﴾[7] في كسوة ألفاظ وعبارات[8]. قال: ﴿وَكَلِمَتُهُۥٓ أَلْقَىٰهَآ إِلَىٰ مَرْيَمَ وَرُوحٌ مِّنْهُ﴾[9]. وفي الحديث «أعوذ بكلمات الله التامّات[10] كلّها من شرّ ما خلق»[11].

والكلام النازل من عند الله هو كلام وكتاب من وجهين. والكلام لكونه

---

(1) ط، مس: ومحبّته.
(2) مج ١: وذلك.
(3) مج ١: - المشعر.
(4) مج ١: - كلّ.
(5) مج ٢: سبحانه.
(6) سورة يس (٣٦)، آية: ٨٢.
(7) سورة آل عمران (٣)، آية: ٧.
(8) مج ٢: - عبارات.
(9) سورة نساء (٤)، آية: ١٧١.
(10) مج ٢: بكلمات التامّات/ مس: بكلماته التامّات.
(11) «بحار الأنوار»، ج ٧٣، ص ٢٥٣.

من[1] عالم الأمر غير الكتاب، لكونه من عالم الخلق.

والمتكلّم من قام به الكلام قيام الوجود بالموجد[2]. والكاتب من أوجد الكلام، يعني[3] الكتاب. ولكلّ منهما منال[4] ومراتب. فكلّ متكلّم كاتب بوجه، وكل كاتب متكلّم بوجه. ومثاله في الشاهد[5] أنّ الإنسان[6] إذا تكلّم بكلام، فقد صدر عن نفسه في لوح صدره ومخارج حروفه صور وأشكال حرفيّة. فنفسه من[7] أوجد الكلام، فيكون كاتباً بقلم قدرته في ألواح صدره[8] ومنازل صوته ومجارى نَفَسِهِ ـ بفتح الفاء ـ، وشخصه[9] الجسماني ممّن قام به الكلام، فيكون متكلّماً. فاجعل ذلك مقياساً لما فوقه.

والكلام قرآن وفرقان باعتبارين. والكلام لكونه من عالم الأمر منزله الصدور، ولا يدركه إلّا أولو[10] الألباب ﴿بَلْ هُوَ ءَايَٰتٌۢ بَيِّنَٰتٌ فِى صُدُورِ ٱلَّذِينَ أُوتُوا۟ ٱلْعِلْمَ﴾[11] . . . ﴿وَمَا يَعْقِلُهَآ إِلَّا ٱلْعَٰلِمُونَ﴾[12] والكتاب لكونه من عالم الخلق منزله الألواح القدَريَّة، يدركه كلّ أحد[13] لقوله تعالى: ﴿وَكَتَبْنَا لَهُۥ فِى ٱلْأَلْوَاحِ مِن كُلِّ شَىْءٍ مَّوْعِظَةً﴾[14] والكلام ﴿لَّا يَمَسُّهُۥٓ إِلَّا ٱلْمُطَهَّرُونَ﴾[15]، بل هو قرآن كريم ولهمرتبة عظيمة[16] ﴿فِى لَوْحٍ مَّحْفُوظٍۭ﴾[17]، ﴿لَّا يَمَسُّهُۥٓ إِلَّا ٱلْمُطَهَّرُونَ ﴿٧٩﴾ تَنزِيلٌ مِّن رَّبِّ ٱلْعَٰلَمِينَ ﴿٨٠﴾﴾[18]. فتنزيله[19] هو الكتاب.

---

(1) مس: في.
(2) مج ١: قيام بالموجود.
(3) مس: + هذه.
(4) مس: منازله.
(5) مس: المشاهد.
(6) مج ١: زيداً.
(7) مج ١: ممّن/ مس: فمن.
(8) مس: قدّره.
(9) مس: وتشخّصه.
(10) مس: أولي.
(11) سورة عنكبوت (٢٩)، آية: ٤٩.
(12) سورة عنكبوت (٢٩)، آية: ٤٣.
(13) ط: واحد.
(14) سورة اعراف (٧)، آية: ١٤٩.
(15) سورة واقعه (٥٦)، آية: ٧٩.
(16) مج ٢: - وله مرتبة عظيمة.
(17) سورة بروج (٨٥)، آية: ٢٢.
(18) سورة واقعه (٥٦)، آيتان: ٧٩ و٨٠.
(19) مس: تنزيل.

المنهج الثالث

في الإشارة إلى الصنع والإبداع، وفيه مشاعر

المشعر[1] الأول: [في فاعلية الفاعل].

إنّ فاعليّة كلّ فاعل إمّا بالطبع، أو بالقسر، أو بالتسخير[2]، أو بالقصد، أو بالرضاء، أو بالعناية، أو بالتجلّي، وما سوى الثلاث[3] الأول، إرادي البتة، والثالث يحتمل الوجهين[4].

وصانع العالم فاعل[5] بالطبع عند الدهرية والطباعية، وبالقصد مع الداعي عند المعتزلة، وبغير الداعي عند أكثر المتكلمين، وبالرضا عند الإشراقيين، وبالعناية عند جمهور الحكماء، وبالتجلّي عند الصوفية. ﴿وَلِكُلٍّ وِجْهَةٌ هُوَ مُوَلِّيهَا فَاسْتَبِقُوا الْخَيْرَاتِ﴾[6].

المشعر[7] الثاني: في فعله تعالى.

فعله تعالى[8] أمر وخلق، وأمره مع الله، وخلقه حادث زماني. وفي الحديث[9] أنّه قال رسول الله ﷺ: «أوّل ما خلق الله العقل»[10]. وفي رواية «القلم»[11] وفي رواية «نوري» والمعنى في الكلّ واحد.

وفي كتاب «بصائر الدرجات»[12] لبعض أصحابنا الإمامية - رضي الله عنهم - قال: «حدّثنا يعقوب بن يزيد عن محمد[13] بن أبي عمير[14] عن هشام بن سالم، قال: سمعت أبا عبد الله [الإمام جعفر الصادق] عليه السلام يقول: ﴿وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ

---

(١) مج ١، مج ٢، مس: - المشعر.
(٢) مس: بالتحيّز.
(٣) مج ٢، مس: الثلاثة.
(٤) مج ١: الأمرين.
(٥) مج ١: فاعل.
(٦) سورة بقره (٢)، آية: ١٤٨.
(٧) مج ١: - المشعر.
(٨) مج ١، مس: - فعله تعالى.
(٩) مج ٢: حديث.
(١٠) «بحار الأنوار»، ج ١، ص ٩٧.
(١١) مج ١: - وفي رواية القلم.
(١٢) مج ٢، مس: البصائر/ مج ١: البصائر الدرجات.
(١٣) مج ١: زيد عن مجاد.
(١٤) مس: أبي عمر.

﴿قُلِ ٱلرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّى﴾[1]. قال: خلق أعظم من جبرئيل وميكائيل لم يكن مع أحد ممّن مضى[2] غير محمد ﷺ وهو مع الأئمة عليهم السلام يسدّدهم[3]. (انتهى).

وقال محمد بن علي بن بابويه القمي[4] ـ قدّس الله روحه ـ في كتاب «الاعتقادات»: «اعتقادنا في النفوس أنّها هي[5] الأرواح التي تقوم بها حياة النفوس، وأنّها الخلق الأوّل، لقول النبي ﷺ: إنّ أوّل ما أبدع الله تعالى هي النفوس المقدّسة المطهّرة، فأنطقها بتوحيده، ثمّ خلق بعد ذلك سائر خلقه، واعتقادنا فيها أنّها خلقت[6] للبقاء، ولم تخلق للفناء لقوله ﷺ: ما خلقتم للفناء بل خلقتم للبقاء، وإنّما تُنقلون[7] من دار إلى دار. وأنّ الأرواح في الدنيا غريبة وفي الأبدان مسجونة. واعتقادنا فيها أنّها إذا فارقت الأبدان، فهي باقية، منها منعمة ومنها معذبة، إلى أن يردّها ـ عزّ وجلّ ـ إلى أبدانها»[8].

وقال عيسى ابن مريم عليه السلام للحواريين: «أقول لكم الحق: إنّه لا يصعد إلى السماء إلّا ما نزل منها»[9].

وقال ـ جلّ ثناؤه ـ: ﴿وَلَوْ شِئْنَا لَرَفَعْنَٰهُ بِهَا وَلَٰكِنَّهُۥٓ أَخْلَدَ إِلَى ٱلْأَرْضِ وَٱتَّبَعَ هَوَىٰهُ﴾[10].

وقال أيضاً قدّس سرُّه في كتاب «التوحيد» ناقلاً بسنده المتّصل عن أبي عبد الله عليه السلام: «إنّ روح[11] المؤمن لأشدُّ اتّصالاً بروح الله من اتصال شعاع الشمس[12] بها»[13].

ونقل الشيخ المفيد رحمه الله في كتاب «المقالات» من كتاب «نوادر الحكمة»

---

(1) سورة إسراء (17)، آية: 85.

(2) مج 2: ضدّي.

(3) «بحار الأنوار»، ج 18، ص 265.

(4) مج 1، مج 2، مس: - القمي.

(5) مج 1، مج 2، مس: - هي.

(6) مج 1: خلق.

(7) مج 1، مس: تنتقلون.

(8) «الاعتقادات»، باب الاعتقاد في النفوس والأرواح، ص 50.

(9) «بحار الأنوار»، ج 6، ص 249.

(10) سورة اعراف (7)، آية: 176.

(11) مج 1: الروح.

(12) مج 1: - الشمس.

(13) «بحار الأنوار»، ج 6، ص 249.

لبعض علمائنا الإمامية أصحاب التوحيد - رضي الله عنهم - مستنداً إلى ليث بن أبي سليم عن ابن عباس رضي الله عنه قال:

سمعت رسول الله صلى الله عليه وآله لمّا أسري به إلى السماء السابعة، ثمّ أهبط إلى الأرض يقول لعليّ بين أبي طالب عليه السلام: يا علي! إنّ الله تعالى كان[1] ولا شيء معه. فخلقني وخلقك روحين[2] من نور جلاله. فكنّا أمام عرش ربّ العالمين، نسبّح الله ونحمده ونهلّله. وذلك قبل أن يخلق السماوات والأرض. فلمّا أراد أن يخلق آدم عليه السلام، خلقني وإيّاك من طينة عليّين، وعجنت[3] بذلك النور وغمسنا في جميع الأنهار وأنهار الجنة.

ثمّ خلق آدم عليه السلام واستودع صلبه تلك الطينة والنور. فلمّا خلقه واستخرج ذريّته من ظهره، فاستنطقهم وقرّرهم[4] بربوبيته. فأوّل ما خلق الله وأتمّ له بالعدل والتوحيد، أنا وأنت والنبيّون على قدر منازلهم وقربهم من الله عزّ وجلّ[5]، في حديث طويل[6].

فقد ظهر من هذه النقول[7] بعد شهادة البرهان للعقول، أنّ للأرواح كينونة سابقة على عالم الأجسام. والعقول القادسة[8] والأرواح الكلية عندنا باقية ببقاء الله تعالى فضلاً عن إبقائه. لأنّها مستهلكة الذات، مطوية الأنوار تحت سطوع[9] نور الجلال لا يرومون النظر إلى ذواتهم، خاضعين لله تعالى.

قال سعد بن جبير: «لم يخلق الله خلقاً أعظم من الروح، ولو شاء أن يبلع السماوات السبع والأرضين في لقمة، لفعل».

---

(١) ط: + الله.

(٢) مج ١، مج ٢، مس: وخلق روحي.

(٣) مج ١: وعجين.

(٤) مج ١: وقرأهم.

(٥) مج ١: - بربوبيّته ... عزّ وجلّ.

(٦) «بحار الأنوار»، ج ٢٥، ص ٣.

(٧) مج ١: المنقول.

(٨) مس: القادسيّة.

(٩) مج ١: سطوح.

وقال بعضهم: «الروح لم يخرج من «كن» لأنّه لو خرج من «كن»، كان عليه الذلّ، قيل[1]: فمن أيّ شيء خرج؟ قال: من بين جماله وجلاله». (انتهى).

أقول: معنى كلامه أنّ الروح هو أمره تعالى وقوله: «كن» هو[2] نفس[3] أمره تعالى، الذي به يتكوّن الأشياء.

فسائر الموجودات خلقت وكانت من أمره، وأمره لا يكون من أمره[4]، وإلّا، لزم[5] الدور أو التسلسل[6]، بل عالم أمره سبحانه ينشأ[7] من ذاته نشوء الضوء من الشمس والنداوة من البحر.

وقال ابن بابويه أيضاً في كتاب «الاعتقادات»: «اعتقادنا في الأنبياء والرسل والأئمّة عليهم السلام أنّ فيهم خمسة أرواح: روح القدس، وروح الأيمان، وروح القوة، وروح الشهوة، وروح المدرّج. وفي المؤمنين أربعة أرواح. وفي الكافرين والبهائم ثلاثة أرواح. وأمّا قوله تعالى: ﴿وَيَسْـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلرُّوحِ قُلِ ٱلرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي﴾[8] فإنّه خلق أعظم من جبرئيل وميكائيل وإسرافيل[9]، كان مع رسول الله صلى الله عليه وآله، ومع الملائكة، وهو من الملكوت»[10] (انتهى كلامه).

وقد أخذ هذا الكلام من أحاديث أئمّتنا المعصومين - صلوات الله عليهم أجمعين. والمراد من «روح القدس» الروح الأوّل الذي هو مع الله من غير مراجعة إلى ذاته، وهو المسمّى عند الحكماء بـ«العقل الفعال». ومن روح الإيمان، العقل المستفاد الذي صار عقلاً بالفعل بعد ما كان عقلاً بالقوّة. ومن روح القوّة، النفس الناطقة الإنسانية، وهي عقل هيولاني بالقوّة. ومن روح الشهوة، النفس الحيوانية التي شأنها الشهوة والغضب. ومن روح المدرّج،

---

(1) ط: قبل.

(2) مج ١، مس: فهو.

(3) مج ٢: نفسي.

(4) مس: + لا يكون من أمره (مكرّر).

(5) مس: - لزم.

(6) مس: أو القسم (نسخه بدل: أو التسلسل).

(7) مج ٢، مس: نشأ.

(8) سورة إسراء (١٧)، آية: ٨٥.

(9) مج ١، مج ٢: - إسرافيل.

(10) «الاعتقادات»، باب الاعتقاد في النفوس والأرواح، ص ٥٠.

الروح الطبيعي الذي هو مبدأ التنمية[1] والتغذية. وهذه الأرواح الخمسة متعاقبة الحصول في الإنسان على التدريج.

فالإنسان ما دام في الرحم، ليس له[2] إلّا النفس النباتية. ثمّ ينشأ له بعد الولادة النفس الحيوانية، أعني القوة الخيالية. ثمّ يحدث له في أوان البلوغ الحيواني والاشتداد[3] الصوري النفس الناطقة، وهو العقل العملي. وأمّا العقل بالفعل، فلا يحدث إلّا في قليل من أفراد البشر، وهم العرفاء والمؤمنون حقّاً بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر. وأمّا روح القدس، فهو المخصوص بأولياء الله. وهذه الأرواح الخمسة أنوار[4] متفاوتة في شدّة[5] النورية وضعفها، كلّها موجودة بوجود واحد ذي[6] مراتب متدرجة الحصول فيمن وجدت له.

والذي يعضد ما ذكره صاحب «الاعتقادات» من طريق الرواية، ما نقل[7] عن كميل بن زياد أنّه قال: «سألت مولانا أمير المؤمنين علياً ـ عليه ألف التحية والسلام[8] ـ فقلت: يا أمير المؤمنين! أريد أن تعرّفني[9] نفسي قال يا كميل! وأيّ النفس[10] تريد أن أعرفك؟ قلت: يا مولاي، وهل هي إلّا نفس واحدة؟ قال: يا كميل، إنّما هي أربعة:

النامية النباتية، والحسية الحيوانية، والناطقة القدسية، والكلّية الإلهية. ولكل واحدة من هذه خمس قوى وخاصيتان.

فالنامية النباتية لها خمس قوى: جاذبة، وماسكة، وهاضمة، ودافعة، ومولّدة[11]. ولها خاصيتان: الزيادة والنقصان، وانبعاثها من الكبد.

والحسية الحيوانية لها خمس قوى: سمع، وبصر، وشمّ، وذوق، ولمس. ولها خاصيتان: الشهوة[12] والغضب، وانبعاثها من القلب.

---

(1) مج ١: التنحية.
(2) مج ٢: ما له/ مس: - ليس.
(3) مج ١: والرشد.
(4) مج ١: - أنوار.
(5) مج ٢: في الشدة.
(6) مس: وهي.
(7) مس: لمن نقل.
(8) مج ١، مج ٢، مس: عليه السلام.
(9) مس: يعرّفني.
(10) مج ٢، مس: الأنفس/ مج ١: نفس.
(11) مج ٢، مس: ومرتبة.
(12) مس: الرضا.

والناطقة القدسيّة لها خمس قوى: فكر، وذكر، وعلم، وحلم، ونباهة. وليس لها انبعاث، وهي أشبه الأشياء بالنفوس الملكية[1]، ولها خاصيتان: النزاهة والحكمة.

والكلّية الإلهيّة لها خمس قوى: بقاء في فناء، ونعيم في شقاء[2]، وعزّ في ذلّ، وغنى في فقر[3]، وصبر في بلاء، ولها خاصيتان: الرضا والتسليم. وهذه التي مبدؤها من[4] الله وإليه تعود. قال الله تعالى: ﴿وَنَفَخْتُ فِيهِ مِن رُّوحِى﴾[5]. وقال: ﴿يَـٰٓأَيَّتُهَا ٱلنَّفْسُ ٱلْمُطْمَئِنَّةُ ﴿٢٧﴾ ٱرْجِعِىٓ إِلَىٰ رَبِّكِ رَاضِيَةً مَّرْضِيَّةً ﴿٢٨﴾﴾[6] والعقل وسط الكل.

المشعر[7] الثالث: في حدوث العالم. العالم[8] بجميع ما فيه حادث زماني، إذ كلّ ما فيه مسبوق الوجود بعدم زماني، بمعنى أن لا هوية من الهويات الشخصية إلّا وقد سبق[9] عدمها وجودها، ووجودها عدمها[10] سبقاً زمانياً، وبالجملة لا شيء من الأجسام والجسمانيات المادية ـ فلكياً كان أو عنصرياً، نفساً كان أو بدناً ـ إلّا وهو[11] متجدّد الهوية غير ثابت[12] الوجود والشخصيّة، مع[13] برهان لاح لنا من عند الله لأجل التدبّر في آيات الله تعالى وكتابه العزيز، مثل[14] قوله سبحانه: ﴿بَلْ هُمْ فِى لَبْسٍ مِّنْ خَلْقٍ جَدِيدٍ﴾[15]. وقوله: ﴿عَلَىٰٓ أَن نُّبَدِّلَ أَمْثَـٰلَكُمْ وَنُنشِئَكُمْ فِى مَا لَا تَعْلَمُونَ﴾[16]، وقوله تعالى: ﴿وَتَرَى ٱلْجِبَالَ تَحْسَبُهَا جَامِدَةً وَهِىَ

---

(١) مج ٢: المسكينة/ مس: الكمية.
(٢) مج ١: سقم في شفا/ مس: يفهم في شفاء.
(٣) مس: وفقر في غنى.
(٤) مج ١: إلى.
(٥) سورهٔ حجر (١٥)، آيهٔ: ٢٩.
(٦) سورهٔ فجر (٨٩)، آيتان: ٢٨ و٢٩.
(٧) مج ١: - المشعر.
(٨) مج ١: - العالم.
(٩) مج ٢: + عليها.
(١٠) مج ١، مج ٢: - ووجودها عدمها.
(١١) مج ١: وإلّا هو.
(١٢) مس: غيرها بت (نسخه بدل: غير ثابت).
(١٣) مج ١، مس: - مع.
(١٤) مج ١: - مثل.
(١٥) سورهٔ قٓ (٥٠)، آيهٔ: ١٥.
(١٦) سورهٔ واقعه (٥٦)، آيهٔ: ٦١.

تَمُرُّ مَرَّ ٱلسَّحَابِ﴾[1]، وقوله تعالى: ﴿إِن يَشَأْ يُذْهِبْكُمْ وَيَأْتِ بِخَلْقٍ جَدِيدٍ﴾[2] وقوله تعالى: ﴿وَٱلسَّمَٰوَٰتُ مَطْوِيَّٰتٌۢ بِيَمِينِهِۦ﴾[3]، وقوله تعالى: ﴿إِنَّا نَحْنُ نَرِثُ ٱلْأَرْضَ وَمَنْ عَلَيْهَا وَإِلَيْنَا يُرْجَعُونَ﴾[4]، وقوله تعالى: ﴿كُلُّ مَنْ عَلَيْهَا فَانٍ ۝٢٦ وَيَبْقَىٰ وَجْهُ رَبِّكَ ذُو ٱلْجَلَٰلِ وَٱلْإِكْرَامِ ۝٢٧﴾[5]، وقوله تعالى: ﴿إِن كُلُّ مَن فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ إِلَّآ ءَاتِى ٱلرَّحْمَٰنِ عَبْدًا﴾[6] وكلّ أتوه فرداً[7].

ومبدأ هذا البرهان المشار إليه تارة من جهة تجدّد الطبيعة، وهي صورة جوهرية سارية في الجسم، هي المبدأ القريب[8]. بحركته[9] الذاتية وسكونه ومنشأ آثاره. وما من جسم إلّا ويتقوّم ذاته من هذا الجوهر الصوري الساري في جميع أجزائه، وهو أبداً في التحوّل والسيلان والتجدّد والانصرام والزوال والانهدام. فلا بقاء لها، ولا سبب لحدوثها وتجدّدها، لأنّ الذاتي غير معلّل بعلّة سوى علة الذات. والجاعل إذا جعلها، جعل ذاتها المتجدّدة. وأمّا تجدّدها، فليس بجعل جاعل وصنع فاعل. وبها يرتبط الحادث بالقديم، لأنّ وجودها بعينه هذا الوجود التدريجي، وبقاءها عين حدوثها، وثباتها عين تغيّرها. فالصانع بوصف ثباته وبقائه أبدع هذا الكائن المتجدّد الذات والهويّة.

والذي جعله الحكماء واسطة لارتباط الحادث بالقديم، وهي الحركة، غير صالح[10] لذلك. فإنّ الحركة أمر عقلي إضافي عبارة عن خروج الشيء من القوّة إلى الفعل لا ما به يخرج منها إليه، وهو نحو[11] من الوجود الحدوثي[12] التدريجي، والزمان كميّة ذلك الخروج والتجدّد. فالحركة خروج هذا الجوهر من القوّة إلى الفعل تدريجاً، والزمان مقداره. وشيء منهما لا يصلح[13] أن

(1) سورة نحل (16)، آية: 88.
(2) سورة إبراهيم (14)، آية: 19.
(3) سورة زمر (39)، آية: 67.
(4) سورة مريم (19)، آية: 40.
(5) سورة الرحمن (55)، آيتان: 26 و27.
(6) سورة مريم (19)، آية: 93.
(7) مج 2: وكلّهم آتيه يوم القيامة فرداً/ مج 1: وكلّ أتوه يوم القيامة فرداً.
(8) مج 1: مبدأ هذه القريب.
(9) مج 2: لحركة.
(10) مج 2، مس: غير صالحة.
(11) ط: - نحو.
(12) مج 2: والحدوث/ ط: + والحدوث.
(13) مج 1: ولا شيء منهما يصلح.

يكون واسطة في ارتباط الحادث بالقديم، وكذا الأعراض، لأنّها تابعة في الثبات والتجدّد لمحالها. فلم يبق إلّا ما ذكرناه. وقد بسطنا القول المشبع لإثبات هذا[1] المرام في سائر صحفنا بما لا مزيد عليه.

وتارة من جهة إثبات الغايات للطبائع، وأنّها[2] تستدعي من جهة استكمالاتها الاذتية وحركاتها الجوهرية، أن يتبدّل عليها هذا الوجود، ويزول عنها هذا الكون، وينقطع الحرث والنسل، وينهدم هذا البناء[3]، ويصعق[4] من في الأرض والسماء، وتخرب هذه الدار، وينتقل هذا الأمر[5] إلى الواحد القهّار.

قال أمير المؤمنين وإمام الموحدين عليه السلام في خطب «نهج البلاغة» مشيراً إلى دثور العالم وزواله من جهة إثبات الغاية والرجوع إلى البداءة.

كلّ شيء خاضع[6] له وكلّ شيء قائم به، غنى كلّ فقير، وعزّ[7] ذليل، وقوّة كلّ ضعيف، ومفزع كلّ ملهوف.

من[8] تكلّم سمِعَ نطقَه، ومن سكت علم سرَّه. ومن عاش فعليه رزقُه، ومن مات[9] فإليه منقلبه ـ ثمّ ساق الكلام إلى قوله عليه السلام في أحوال[10] الإنسان ولوج الموت فيه على التدريج ـ فلم يزل الموت يبالغ في جسده، حتى خالط[11] سمعه، فصار بين أهله لا ينطق[12] بلسانه، ولا يسمع بسمعه، يردِّد طرفه[13] في وجوههم، يرى حركات ألسنتهم، ولا يسمع رَجْعَ[14] كلامهم. ثمّ ازدادا الموت التياطاً به. فَقُبِضَ[15] بصره، كما قبض سمعه، وخرجت الروح من جسده. فصار جيفة بين أهله، قد أوحشوا من جانبه، وتباعدوا من قربه. لا يُسعد باكياً،

---

(١) مس: - هذا.
(٢) مج ٢: + ذاتها.
(٣) مس: - البناء.
(٤) مس: وتضيق.
(٥) مج ١: - هذا/ مس: - هذا الأمر.
(٦) مأخذ: خاشع.
(٧) مس: عن.
(٨) مس: - من.
(٩) مس: - مات.
(١٠) مج ٢: في الأحوال.
(١١) مأخذ: + لسانه.
(١٢) مس: لا ينطبق.
(١٣) مأخذ: + بالنظر.
(١٤) مج ١: يرجع.
(١٥) مج ١: بقبض.

ولا يجيب داعياً. ثمّ حملوه إلى محطّ[1] في الأرض، وأسلموه فيه إلى عمله.

وانقطعوا عن زورته[2]، حتّى إذا بلغ الكتاب أجله، والأمر مقاديره وألحق آخر الخلق بأوَّلِهِ، وجاء من أمر[3] الله ما يريده من تجديد خلقه.

أمار[4] السماء وفطرها[5]، وأرجّ الأرض وأرجفها وقلع الجبال ونسفها[6].

ودكَّ بعضها بعضاً من هيبة جلاله[7] وخوف[8] سطوته، وأخرج من فيها فجدّدهم بعد إخلاقهم[9]، وجمعهم بعد تفريقهم. ثمّ ميْزهم لما يريد[10]. من مساءلتهم عن خفايا[11] الأعمال خبايا الأفعال، وجعلهم فريقين[12]: أنعم على هؤلاء، وانتقم من هؤلاء. فأمّا أهل الطاعة[13]، فأثابهم بجواره[14]، وخلّدهم في داره، حيث لا يظعن النزال، ولا يتغيّر بهم الحال، ولا تنوبهم[15] الأفزاع، ولا تنالهم الأسقام، ولا يعرض لهم الأخطار ولا تُشخصهم الأسفار، وأمّا[16] أهل المعصية، فأنزلَهُمْ شرَّ دار، وغلّ الأيدي إلى الأعناق، وقَرنَ النواصي بالأقدام، وألبسهُمْ سرابيل القطران ومقطّعات النيران»[17].

* * *

(1) مأخذ: مخط.
(2) مس: زروته.
(3) مج ٢، مس: - أمر.
(4) مس، مأخذ: أماد.
(5) ط، مج ١، مس: وقطرها.
(6) مس: ونسقها/ ط: ونفسها.
(7) مأخذ: جلالته.
(8) مس، مأخذ: محوف/ ط: بخوف.
(9) مأخذ: أخلاقهم.
(10) ط: يريده.
(11) مج ١، مج ٢، مس: - خفايا.
(12) مج ١: فرقتين.
(13) مأخذ: طاعته.
(14) مج ١: بجوارهم.
(15) ط: ولا تلهو بهم/ مج ٢: ولا يتوهّم.
(16) ط، مس، مج ١: فأمّا.
(17) «نهج البلاغة»، خطبة ١٠٩، ص ١٠٢ ـ ١٠٦.

خاتمة الرسالة[1]

اعلم أنّ الطرق إلى الله تعالى كثيرة، لأنّه ذو فضائل وجهات غير عديدة، ﴿وَلِكُلٍّ وِجْهَةٌ هُوَ مُوَلِّيهَا﴾[2]، لكن بعضها أنور وأشرف وأحكم، وأسدّ[3] البراهين وأوثقها وأشرفها إليه وإلى صفاته وأفعاله هو الذي لا يكون الواسط[4] في البرهان غيره. فيكون الطريق إلى البغية من[5] البغية، لأنّه البرهان على كلّ شيء. وهذه سبيل جميع الأنبياء والصديقين - سلام الله عليهم أجمعين - ﴿قُلْ هَٰذِهِۦ سَبِيلِىٓ أَدْعُوٓا۟ إِلَى ٱللَّهِ ۚ عَلَىٰ بَصِيرَةٍ أَنَا۠ وَمَنِ ٱتَّبَعَنِى﴾[6]، ﴿إِنَّ هَٰذَا لَفِى ٱلصُّحُفِ ٱلْأُولَىٰ ﴿١٨﴾ صُحُفِ إِبْرَٰهِيمَ وَمُوسَىٰ ﴿١٩﴾﴾[7].

فهؤلاء هم الذين يستشهدون[8] به تعالى عليه ﴿شَهِدَ ٱللَّهُ أَنَّهُۥ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ﴾[9]. ثمّ يستشهدون[10] بذاته تعالى على صفاته، وبصفاته على أفعاله وآثاره واحداً[11] بعد واحد.

وغير هؤلاء يتوسّلون في السلوك إلى معرفته تعالى وصفاته بواسطة أمر آخر غيره، كجمهور الفلاسفة بالإمكان، والطبيعيين بالحركة للجسم، والمتكلّمين بالحدوث للخلق، أو غير ذلك. وهي أيضاً دلائل وشواهد، لكن هذا المنهاج أحكم وأشرف. وقد أشير في الكتاب[12] الإلهي إلى تلك الطرق[13] بقوله

---

(1) مج ١، مج ٢: - الرسالة.

(2) سورة بقره (٢)، آية: ١٤٨.

(3) ط: أشدّ.

(4) مس: الواسطه.

(5) مج ١: - من.

(6) سورة يوسف (١٢)، آية: ١٠٨.

(7) سورة أعلى (٨٧)، آيتان: ١٨ و١٩.

(8) مج ١: + من.

(9) سورة آل عمران (٣)، آية: ١٨.

(10) مس: يشهدون.

(11) مج ٢: واحد.

(12) مج ٢: في كتاب.

(13) مج ٢: الطرائق/ مس: الطريق.

تـعـالـى: ﴿سَنُرِيهِمْ ءَايَٰتِنَا فِى ٱلْآفَاقِ وَفِىٓ أَنفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ ٱلْحَقُّ﴾[1].
وإلى هذه أشار بقوله: ﴿أَوَلَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُۥ عَلَىٰ كُلِّ شَىْءٍ شَهِيدٌ﴾[2].

فالربانيّون ينظرون إلى حقيقة الوجود أوّلاً، ويحقّقونها ويعلمون أنّها أصل[3] كل شيء وأنّها واجب الوجود بحسب الحقيقة. وأمّا الإمكان والحاجة والمعلولية، فإنّما تلحق الوجود لا لأجل حقيقته، بل لأجل نقائص[4] وأعدام خارجة عن أصل حقيقته. ثمّ بالنظر فيما يلزم الوجوب والإمكان، والغنى والحاجة، يصلون إلى توحيد صفاته، ومن صفاته إلى كيفية أفعاله[5] وآثاره.

وقد مرّ فيما أسلفنا من البرهان ما بزغ به نور الحق من[6] أفق البيان، وطلعت شمس[7] الحقيقة من مطلع العرفان[8]، من أنّ الوجود ـ كما مرّ ـ حقيقة بسيطة، لا جنس لها ولا فصل لها، ولا حدّ لها، ولا معرِّف لها، ولا برهان عليه، وليس الاختلاف بين آحادها وأعدادها إلّا بالكمال والنقص، والتقدّم والتأخّر، والغنى والحاجة، أو بأمور عارضة كما في أفراد ماهية واحدة. غاية كمالها هي صرف الوجود الذي لا أتمَّ منه، وهي حقيقة الواجبية البسيطة المقتضية للكمال الأتمّ، والجلال الأرفع، وعدم التناهي في الشدة، إذ كلّ مرتبة دون تلك المرتبة في الشدّة ليست هي صرف الوجود، بل مع قصور ونقص.

وقصور الوجود ليس من حقيقة الوجود، ولا من لوازمه، لأنّه عدم. والعدم سلب أصل الوجود أو سلب كماله، والأوّل تعالى لا يجامعه[9]، وهو ظاهر، فالقصور لاحق لا لأصل الوجود بل[10] لوقوعه في مرتبة ثانية وما بعدها.

---

(1) سورة فصّلت (٤١)، آية: ٥٣.
(2) همان.
(3) مج ١: + على.
(4) مج ١: الحقيقة بل لنقائص.
(5) ط: أحواله.
(6) مج ١: عن.
(7) مج ٢: الشمس.
(8) مج ١: عن مطلع البيان.
(9) مس: يجامع.
(10) مس: - بل.

فالقصورات والأعدام إنّما طرأت للثواني من حيث ثانويّتها وتأخرها. فالأوّل على كماله الأتمّ الذي لا نهاية له.

والعدم والافتقار إنّما ينشآن عن[1] الإفاضة الجعل ضرورة أنّ المجعول لا يساوي الجاعل، والفيض لا يساوي الفيّاض في مرتبة[2] الوجود. فهويّات الثواني متعلّقة على ترتيبها بالأوّل، فتنجبر قصوراتها بتمامه وافتقارها بغنائه. وكلّ ما هو أكثر فتأخراً عنه، فهو أكثر قصوراً وعدماً.

فأوّل[3] الصوادر عنه تعالى[4] يجب أن يكون أجلّ الموجودات بعده، وهو الوجود الإبداعي الّذي[5] لا إمكان له إلّا ما صار محتجباً بالوجوب الأوّل، وهو عالم الأمر الإلهي. ولا يسع فيه إلّا الأرواح القادسة[6] على تفاوتها في القرب من الذات الأحدية، لأنّها بمنزلة الأضواء الإلهية. والعبارة عن جملتها روح القدس، لأنّها كشخص واحد. وهي ليست من العالم، ولا واقعة تحت قول «كُنْ»[7] لأنّها نفس الأمر والقول.

وبعدها مرتبة النفوس على درجاتها. ثمّ الطبائع والصور على مراتبها. ثمّ بسائط الأجسام واحدا[8] بعد واحد إلى المادّة الأخيرة، التي[9] شأنها القبول والاستعداد، وهي النهاية في الخسّة والظلمة.

ثمّ يترقّى الوجود منها بالتلطيف والتكميل راجعاً إلى ما نزل منه، عائداً[10] إلى ما[11] بدأ منه[12]، بتهييج[13] المواد وتحريك[14] الأجساد[15]، وإحداث الحرارة المهيّجة السماوية في الأسطقسّات من تداوير[16] النيّرات الموجبة لنشء

---

(1) مج ٢: من.
(2) مج ١: رتبة.
(3) مج ١: فالأوّل.
(4) مج ٢: - تعالى.
(5) مس: - الذي.
(6) مج ١، مج ٢: القادسيّة.
(7) سورة بقره (٢)، آية: ١١٧.
(8) مج ٢، مس: واحد.
(9) مس: إلى.
(10) مج ١: عائد.
(11) مس: - ما.
(12) مج ١: - منه.
(13) مج ٢، ط: بتهيّج.
(14) مج ٢: بتحريك.
(15) مج ١: الأجسام.
(16) مج ٢، مس: تدوار.

النبات[1] بعد الجماد وسياقة[2] المركّبات إلى درجة قبول الحياة وتشويق النفوس إلى أن تبلغ إلى[3] درجة العقل المستفاه الراجعة إلى الله الجواد.

فانظر إلى حكمة المبدع البديع: كيف أبدع الأشياء وأنشأ الأكوان من الأشرف فالأشرف[4]. فأبدع أوّلاً أنواراً[5] قدسيّة وعقولاً فعالةً، تجلّى لها[6] وألقى فيها مثالَهُ. فأظهَرَ منها أفعالَهُ، واخترع بتوسّطها أجساماً كريمة[7] صافية نيّرة، ذوات نفوس حيوانية، دائمة الحركات[8] تقرّباً إلى الله[9] وعبودية[10] له. وحملها في سفينة ﴿ذَاتِ أَلْوَاحٍ وَدُسُرٍ﴾[11] جارية في بحر القضاء والقدر ﴿بِسْمِ ٱللَّهِ مَجْرٜىٰهَا وَمُرْسَىٰهَآ﴾[12]، ﴿إِلَىٰ رَبِّكَ مُنتَهَىٰهَآ﴾[13].

وجعلها مختلفة في الحركات. ونسب أضواء النيّرات المعدّة لنشء[14] الكائنات. ثمّ خلق هيولى العناصر التي هي أخس الممكنات، وهي نهاية تدبير الأمر، فإنّه يدبّر الأمر من السماء إلى الأرض. ثمّ يعرج إليه بتكوين الجماد[15] من تعديل العناصر والأركان، ثمّ النبات من صفوتها[16]. ثمّ الحيوان. ثمّ الإنسان وإذا استكمل بالعلم والكمال، بلغ إلى درجة العقل الفعّال. فيه ووقف ترتيب[17] الخير والجود، واتّصل بأوّلِهِ آخر دائرة الوجود[18]. وأنّه مفيض الخير والجود[19].

---

(1) مس: النباتات.

(2) مج ١: سياق.

(3) مج ٢، مس: - إلى.

(4) مج ١: إلى الأشرف.

(5) مج ١، مج ٢: نوار.

(6) ط، مج ١: بها.

(7) مج ١: بتوسّطها كرّية.

(8) مج ١: بالحركات.

(9) مج ١: وعبوديّته.

(10) مج ١: وعبوديّته.

(11) سورة قمر (٥٤)، آية: ١٣.

(12) سورة هود (١١)، آية: ٤١.

(13) سورة نازعات (٧٩)، آية: ٤٤.

(14) مس: لنشق.

(15) مس: الجمار.

(16) مج ١، مج ٢، مس: صفوها.

(17) ط: تدبير.

(18) مج ١: الجود.

(19) ط: تمّ بعون الملك الودود الّذي هو مفيض الخير والجود/ مج ٢: + وأنّه مفيض الخير تمّت الرسالة الشريفة بعون الله الملك الفيّاض. عوالم سبعة: طبيعة، مثال، قلب، نفس، عقل، سرّ، خفي الله.../ مس: وتمّت الرسالة الشريفة الجليلة العظيمة القليلة الكبيرة بعون الله تعالى وحسن توفيقه في شهر جمادي الثاني من شهور ١٠٧٠.

الفهارس العامة

فهرست الأحاديث الشريفة

فهرست الأعلام

فهرست الكتب

فهرست المذاهب والملل

فهرس المصطلحات

فهرست مصادر التحقيق

قرآن كريم

- نهج البلاغة، تحقيق صبحي صالح، بيروت، ١٣٧٨ هـ.ق.

ابن الأثير، مجد الدين أبو السعادات مبارك بن محمد بن جزري

- النهاية في غريب الحديث والأثر، تحقيق طاهر أحمد الراوي ومحمود محمد الطناحي. دار إحياء الكتب العربية، القاهرة، ٢٠٠٤.

ابن بابويه، محمد بن علي القمي

- التوحيد، تحقيق سيد هاشم حسيني تهراني، انتشارات جامعه مدرسين قم، ١٣٩٨ هـ.ق.

ابن حنبل، أحمد بن حنبل

- المسند، دار صادر، بيروت، ١٣٨٩هـ.ق.

ابن سينا، حسين بن عبدالله (شيخ الرئيس)

- الشفاء (الإلٰهيات)، انتشارات كتابخانة آيت الله مرعشى نجفى، قم، ١٤٠٤هـ.ق.

- التعليقات، تحقيق وتصحيح عبد الرحمن بدوي، قم، مكتب الإعلام الإسلامي في الحوزة العلمية، بيروت، لبنان ١٤٠٤ هـ.ق.

- المباحثات، انتشارات بيدار، الطبعة الأولى، قم، ١٣٧١ هـ.ش.

الأصبهاني، أبو نعيم

- حلية الأولياء وطبقات الأصفياء، بيروت، دار الكتاب العربي، ١٣٨٧ هـ.ق.

ابن عربي، أبو عبدالله محي الدين محمد بن علي

- الفتوحات المكية، دار صادر، بيروت، بی تا.
- الفتوحات المكية، تحقق عثمان يحي، ١٣٩٧ هـ.ق.
- فصوص الحكم، تعليق أبو العلاء عفيفي، انتشارات الزهراء، ١٣٦٦ هـ.ش.

أفلوطين

- أثولوجيا (أفلوطين عند العرب)، تحقيق وتصحيح، ومقدمه عبد الرحمن بدوي، انتشارات بيدار، قم، ١٤١٣ هـ.ق.

پادشاه، محمد علي

- فرهنگ آنند راج، به كوشش محمد دبير سياتى، انتشارات كتابخانه خيام، تهران.

بهمنيار بن مرزبان، أبو الحسن

- التحصيل، تصحيح وتحقيق مرتضى مطهري، انتشارات دانشگاه تهران (منشورات جامعة طهران)، چاپ دوم [الطبعة الثانية]، تهران، ١٣٧٥ هـ.ش.

التفتازاني، سعد الدين

- شرح تعرّف، ناشر ملا محمد خراساني، چاپ سنگي [طبعة حجرية]، تهران، ١٢٦٢ هـ.ق.

جبران مسعود

- فرهنگ الرائد، ترجمه رضا انزابى نژاد، مشهد، آستان قدس رضوى.

حصري، إبراهيم بن علي

- زهر الآداب، بيروت، دار الجيل.

دهخدا، علي أكبر

- لغتنامه، دانشگاه تهران، سازمان لغت نامه، تهران، ١٣٤١هـ.ش.

رازي، قطب الدين

- لوامع الأسرار في شرح مطالع الأنوار، انتشارات كتبى نجفى، قم، بى تا.

الرازي، نجم الدين (دايه) أبو بكر عبدالله بن محمد

- مرصاد العباد، تصحيح وتحقيق دكتر محمد امين رياحي، شركت انتشارات علمي وفرهنگي، تهران، ١٣٧١ هـ.ش.

الرضي، سيد شريف

- نهج البلاغة، تصحيح شيخ محمد عبده، الطبعة الرّحمانية، مصر.

صدر المتألهين، صدر الدين محمد بن إبراهيم شيرازى (ملا صدرا)

- الحكمة المتعالية في الأسفار الأربعة، ج١، انتشارات بنياد حكمت إسلامى صدرا، چاپ أول، تهران، ١٣٨٣هـ.ش.
- الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج ٩، انتشارات بنياد حكمت إسلامي صدرا، چاپ [الطبعة] اول، ٢٠٠٤.
- الشواهد الربوبية في المناهج السلوكية، انتشارات بنياد حكمت إسلامى صدرا، چاپ أول، تهران، ١٣٨٢هـ.ش.
- الشواهد الربوبية في المناهج السلوكية، تصحيح، تحقيق ومقدمه دكتر سيد مصطفى محقق داماد، انتشارات بنياد حكمت إسلامي صدرا، چاپ اول، ٢٠٠٤.

سبحاني، جعفر

- مصطلحات فلسفي صدر الدين شيرازي، نهضت زنان مسلمان، تهران.

سمعاني، أحمد بن منصور

- روح الأرواح، تهران، زرين نگارستان كتاب.

السنائي الغزنوي، أبو المجد مجدود بن آدم

- حديقة الحقيقة، تصحيح محمد تقي مدرسي رضوي، دانشگاه تهران، ١٣٧٧ هـ.ش.

سيوطی، جلال الدين عبدالرحمان

- الجامع الصغير، دار الكتاب العلمية، چاپ عكسى از چاپ مصر ١٣٧٢هـ.ق.

شهابي، محمود

- شرح شهاب الأخبار (فارسي)، چاپ دانشگاه تهران [طبعة جامعة طهران].

شيرازی، صدر الدين محمد

- تفسير القرآن الكريم، آية النور، ج٥، انتشارات بنياد حكمت اسلامی صدرا، چاپ أول، تابستان ١٣٨٩.

الصدوق، محمد بن علي بن بابويه القمي

- الاعتقادات، چاپ سنگي [طبعة حجرية]، قم، ١٤١٣ هـ.ق.

غزالی: أبو حامد محمد بن محمد

- إحياء علوم الدين، دار الهادي، بيروت، ١٤١٢هـق.
- إحياء علوم الدين، طبعة بيروت، دار المعرفة.

فروزانفر، بديع الزمان

- أحاديث مثنوي، چاپ طهران، ١٣٤٧ هـ.ش.
- أحاديث مثنوي، تهران، أمير كبير، ١٣٦١هـ.ش.

فيض كاشانی، محمد بن مرتضی

- الوافي، مكتبة الإمام أمير المؤمنين، أصفهان، ١٤٠٦هـ.ق

الكليني، أبو جعفر محمد بن يعقوب

- الكافي، تحقيق علي اكبر غفاري، چاپ سوم [الطبعة الثالثة]، تهران، ١٣٦١هـ.ش.

اللاهيجي، شمس الدين محمد

- مفاتيح الإعجاز في شرح گلشن راز، انتشارات زوار، چاپ هشتم [الطبعة الثامنة]، شتاء، ٢٠٠٩.

الميبدي، أبو الفضل رشيد الدين

- كشف الأسرار وعدة الأبرار (تفسير خواجه عبدالله الأنصاري)، تحقيق علي اصغر حكمت، انتشارات امير كبير، تهران، ١٣٦١ چاپ مؤسسه تنظيم ونشر آثار امام خميني (ره). چاپ دوم [الطبعة الثانية]، هـ. ق.

المجلسي، العلامة محمد باقر

- بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار، انتشارات دار إحياء التراث العربي، الطبعة الثالثة، بيروت، لبنان، ١٤٠٣هـ.ق.
- بحار الأنوار، بيروت، مؤسسة الوفاء.
- بحار الأنوار، دار الكتب الإسلامية، تهران، ١٣٧٦ هـ.ش.

معين، محمد

- فرهنگ معين، چاپ بيست وششم، انتشارات أمير كبير، تهران.

مستملى بخارى

- شرح تعرّف، تصحيح محمد روشن، نشر أساطير، ١٣٦٣ هـ.ش.

مناوى، عبدالرؤوف بن تاج العارفين

- كنوز الحقائق في حديث خير الخلائق، لبنان، بيروت، دار الكتب العلمية.

نيشابورى، أبو الحسين مسلم بن حجاج قشيرى

- صحيح مسلم، تحقيق محمد فؤاد عبدالباقي، دار إحياء الكتب العربية ١٣٧٤هـ.ق.

نيشابورى، فريد الدين عطار

- منطق الطير، تحقيق وتصحيح محمد جواد مشكور، كتابفروشى تهران، تبريز، ١٣٤١هـ.ش.

واعظ الكاشفي، كمال الدين حسيني

- الرسالة العليّة في الأحاديث النبوية، تصحيح وتعليق سيد جلال الدين حسيني ارموي (محدث)، انتشارات علمي وفرهنگي، ١٣٦٢ هـ. ش.

المحتويات

الحكمة الشرعية

الحكمة الشرعية

المشرق الأوّل

في العلم بالله وصفاته وأسمائه وآياته (وفيه قواعد)

الإشراق الثالث

في أحوال تعرض في الآخرة (وفيه قواعد)

المسائل القدسية

تحقيق وتقديم الدكتور منهورچر صدوقي سها

الجملة الأولى

في الحكمة القصوى والعلم الأعلى (وفيها مقالات)

المشاعر

تحقيق وتقديم الدكتور مقصود محمدي

المشاعر

تحقيق وتقديم الدكتور مقصود محمدي

الفاتحة

في تحقيق مفهوم الوجود وأحكامه وإثبات حقيقته وأحواله (وفيه مشاعر)

الفهارس العامة